UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

HELENA ANDRADE MARONNA

***Lísis*, de Platão: Tradução, Estudo Introdutório e Notas**

São Paulo
2014

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

Lísis, de Platão: Tradução, Estudo Introdutório e Notas

Helena Andrade Maronna

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre e Letras Clássicas.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes

São Paulo
2014

Helena Andrade Maronna

Lísis, de Platão: Tradução, Estudo introdutório e Notas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre e Letras Clássicas.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: ____

Instituição:______________________ Assinatura:______________________

Prof. Dr.: ____

Instituição:______________________ Assinatura:______________________

Prof. Dr.: ____

Instituição:______________________ Assinatura:______________________

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Daniel Rossi Nunes Lopes pela orientação, pela generosidade e pelo incentivo desde o meu primeiro ano de graduação, ao longo dos meus primeiros estudos sobre Platão e, por fim, durante o meu mestrado. O meu fascínio por Platão surgiu a partir de suas aulas e de nossas conversas. A ele, a minha gratidão e admiração.

Ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho e ao Prof. Dr. Adriano Machado Ribeiro pela leitura atenta e pelas sugestões feitas na minha Banca de Qualificação – sobretudo, ao Prof. Bolzani que me ajudou diversas vezes em minhas dúvidas, apontando caminhos e possibilidades.

Aos Profs. Drs. José Marcos M. Macedo, Christian Werner, JAA Torrano, André Malta, Adriane Duarte e Breno Sebastiani, fundamentais na minha formação. Ao Prof. Dr. Marco Zingano por me possibilitar participar do Projeto de Pesquisa *Filosofia Grega Clássica: Platão, Aristóteles e sua Influência na Antiguidade*.

À Profa. Dra. Maria Michela Sassi, da Università di Pisa, que me recebeu gentilmente na Itália e me proporcionou uma grande experiência, essencial para o amadurecimento desse projeto. Ao Prof. Dr. Andrea Capra, da Università di Milano, pela disponibilidade e atenção com que me recebeu e pela generosa ajuda.

Aos meus pais, Justi e Paschoal, que me incentivaram a estudar e, desde sempre, ofereceram o mundo dos livros como uma das melhores possibilidades para uma vida plena. Aos meus irmãos, Cecília e Renato, pelo carinho e cumplicidade em todas as minhas decisões. À minha mãe, sobretudo, pelo amor e paciência.

À Rosely e ao Júlio pelo apoio sempre pronto, gentil e amigo.

Ao Ticiano, ao Rineu, ao Flavio e à Louise pelo companheirismo.

Ao Enrique, pela *philia*.

Agradeço também à Fapesp – Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo – pela bolsa concedida, tanto no Brasil como na Itália, imprescindível para que eu pudesse me dedicar exclusivamente ao desenvolvimento deste projeto.

Resumo

O objeto principal deste projeto é a tradução integral do diálogo *Lísis* de Platão. A tradução foi feita a partir do Oxford Classical Text, *Platonis Opera*, III (Oxford, 1903), editado por John Burnet. Além da tradução, também faz parte deste trabalho um texto introdutório ao diálogo. Apesar de ser enquadrado como um dos diálogos aporéticos de definição por muitos estudiosos, o *Lísis* apresenta uma complexidade filosófica muito grande e uma estrutura que o distancia dos outros diálogos desse grupo (*Cármides*, *Laques*, *Eutífron*, *Hípias Maior*). A pergunta 'τὶ εστί' não aparece no texto, ainda que esteja subjacente ao diálogo; a postura de Sócrates frente aos seus interlocutores é bastante diversa, assim como os próprios interlocutores não apresentam um pretenso saber. Propomos, a partir dessa perspectiva, realizar uma interpretação positiva do diálogo que contemple dois níveis possíveis de leitura: uma no âmbito dramático e/ou dialógico, e a outra no âmbito lógico-argumentativo – ainda que, em diversos momentos, essas duas leituras estejam entrelaçadas. A obra oferece uma valiosa lição sobre o fazer discursivo filosófico que podemos apreender nos dois níveis de leitura. Essa lição também está intimamente ligada às aporias que permeiam todo o diálogo. Dessa forma, apresentamos essas duas camadas de leitura relacionadas com a função positiva da aporia no desenvolvimento da atividade filosófica.

Palavras-chave: *Lísis*, amizade, *philīa*, aporia, Platão.

Abstract

The main purpose of this dissertation is the integral translation of Plato's *Lysis*. The translation is based on Oxford Classical Text, *Platonis Opera*, III (Oxford, 1903), edited by John Burnet. Besides the translation, an introductory study on dialogue's issues is also part of this research. Despite being framed as one of the definitional aporetic dialogues by many scholars, the *Lysis* presents a highly philosophical complexity and structure that distinguish it from other dialogues of that group (*Charmides*, *Laches*, *Euthyphro*, *Hippias Major*). The question ' τὶ εστί' does not appear throughout the text, although it underlies the dialogue; Socrates' behavior towards his interlocutors is quite diverse, as well as the speakers themselves do not present an alleged knowledge on the issue of discussion. From this standpoint, we attempt to presnt a constructive interpretation of the dialogue that comprises a twofold reading: one concerning the dramatic or dialogic framework, and the other the logical-argumentative context – even though these two levels are eventually intertwined. The work offers a valuable lesson about the philosophical discourse that we can apprehend within the intersection of these two levels of interpretation. Insofar as this lesson is also closely linked to the *aporias* that permeate the entire dialogue, we contend that this twofold reading is intrinsically related to the positive role of *aporia* in the development of philosophical activity.

Key-words: *Lysis*, friendship, *philīa*, aporia, Plato.

Índice

Introdução

Se é verdade a máxima de Lavoisier, segundo a qual “na natureza, nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”, a influência do pensamento de Platão pode ser considerada como um exemplo prático da transformação do pensamento ocidental. Conforme afirma Kraut, o filósofo permanece na base da nossa tradição filosófica, tendo especulado sobre uma variada gama de assuntos que, até hoje, são investigados por pensadores atuais[1]. Notório também é o comentário de Whitehead que observou que a tradição filosófica ocidental pode ser caracterizada como uma série de notas de rodapé à filosofia platônica[2]. A produção platônica é tão vasta e intrigante – tanto a produção própria quanto a imensa quantidade de estudos acerca de sua obra – que as especulações platônicas estão, implícita ou explicitamente, em quase todas as investigações a respeito de assuntos de natureza humana.

Segundo Trabattoni[3], a crítica platônica encontra-se dividida entre duas abordagens de interpretação divergentes em relação a encontrar nos diálogos o que seria, de fato, a opinião de Platão. Por um lado, temos a posição da teoria do porta-voz (visão unitarista), segundo a qual poderíamos encontrar nos diálogos a opinião de Platão reproduzida pela personagem central – geralmente, Sócrates. Já a interpretação dialógica (visão desenvolvimentista) confronta essa posição ao evidenciar a dificuldade de estabelecer tal opinião por meio dos diálogos. Evidentemente, entre as duas interpretações há diversas possibilidades intermediárias. De qualquer forma, visão desenvolvimentista parece adotar uma postura um pouco mais cuidadosa ao não atribuir indubitavelmente a Platão as afirmações que estão nos diálogos ou, ao menos, ao não atribui-las somente ao que diz a personagem Sócrates.

A obra platônica é extremamente complexa, pois além de seu grande valor filosófico, possui uma notável qualidade literária, resultando em um árduo trabalho a interpretação de seus escritos. A sua produção é quase inteiramente composta por diálogos de natureza dramática que veiculam opiniões diversas e de maneira indireta;

---

[1] Kraut, 1999, p. 1.
[2] Whitehead, A. N., *Process and Reality*. New York: Free Pass, 1930. p. 39.
[3] Trabattoni, 2004, pp. 51-52.

além disso, Platão nunca aparece como personagem de seus dramas. Portanto, é sempre questionável atribuir, seguramente, afirmações a Platão.

No entanto, podemos admitir alguns conceitos e preferências como platônicos considerando o conjunto de sua obra — assim como cada obra em si mesma — e a própria escolha pelo gênero dialógico, chegando, por fim, ao que chamamos de pensamento platônico. Trabattoni estabelece algumas características que reforçam a presença sutil nos diálogos de um autor que pretende indicar algo ao leitor, e não somente apresentar posições divergentes. São elas: “a presença constante de uma personagem privilegiada; o movimento geral da discussão em direção a um fim; a impressão de que as falhas são, de algum modo, significativas; as sugestões que parecem desvendar o texto, e, sobretudo, quando o texto se cala, etc.”[4].

Tais observações são bastante pertinentes no caso do diálogo que é objeto deste estudo, o *Lísis*. A obra é considerada, por muitos estudiosos, como um texto com muitas argumentações aproximativas e problemáticas, contendo inclusive certos erros lógicos[5]. No entanto, acreditamos que mesmo esses aparentes erros possuem sua função na estrutura argumentativa do diálogo. Temos de admitir, ao lermos um diálogo platônico, que o leitor era essencial na proposta pedagógica de Platão. Para o filósofo, a busca pelo conhecimento passava pela *aporia*, da qual emergiria uma necessidade de maior aprofundamento na pesquisa, a fim de chegar a algum entendimento do assunto em questão. Dessa forma, é importante que não aceitemos simplesmente o argumento como falho (se, de fato, ele é propositalmente falho), mas que nos indaguemos sobre as razões do uso de tais argumentações problemáticas. Trabattoni[6] afirma ainda que podemos distinguir claramente dois tipos de comunicação nos diálogos: “aquela que vai do condutor do diálogo aos seus interlocutores, e aquela que vai do autor do diálogo aos seus auditórios e leitores, porém nada nos garante que sejam duas comunicações homogêneas”. Portanto, a interpretação do *Lísis* torna-se mais profícua a partir dessa perspectiva.

Neste estudo, pretendemos (i) demonstrar como o *Lísis* é um texto que deve ser interpretado como um todo, antes de ser interpretado à luz de diálogos posteriores

[4] Trabattoni, 2004, p. 53.
[5] Trabattoni, 2004, p. 55.
[6] Trabattoni, 2004, p. 57.

(especialmente o *Fedro* e o *Banquete*); e (ii) analisar a estrutura argumentativa do diálogo, examinando as suas aporias internas relacionadas tanto ao contexto dramático e ao contexto argumentativo, quanto à função dessas no processo de busca pelo conhecimento concebido por Platão. Com isso, pretendemos ressaltar a função positiva da aporia nos dois níveis possíveis de interpretação, o dramático e o lógico-argumentativo, ainda que, por vezes, esses níveis estejam entrelaçados.

Ao afirmar que o diálogo deve ser entendido primeiramente como um todo, não tencionamos desprezar os outros diálogos para a compreensão do *Lísis*, entretanto, propomos realizar uma leitura que se concentre no que o diálogo oferece *per se:* as conclusões que podemos inferir da dinâmica entre os interlocutores e do mecanismo da argumentação. Conforme afirma Rowe, os diálogos raramente nos remetem diretamente a outros diálogos e são unidades independentes entre si, de modo que ‘cada um inicia de um ponto novo e usualmente com um interlocutor ou um conjunto de interlocutores diferente”[7]. Se Platão quisesse expor uma teoria unificada ou uma doutrina unívoca, poderia, ainda que mantendo o gênero dialógico, escrever “uma série de conversas conectadas entre o mesmo elenco ou similar, com referências entre eles para trás e mesmo para frente”[8]; além disso, poderia se assumir como uma personagem de forma a indicar, mais explicitamente, a sua própria posição na discussão de um problema. Nesse sentido, podemos inferir da produção platônica duas lições: (i) cada diálogo é uma unidade de significação filosófica que não pressupõe um conhecimento prévio de outros diálogos, o que não significa que não possa haver entrelaçamento entre eles; e (ii) os elementos dramáticos que cada diálogo apresenta devem ser levados em consideração na interpretação de seu conteúdo filosófico, já que Platão os concebe de maneira bastante acurada e cada obra apresenta uma especificidade bem delineada quanto aos seus elementos cênicos. Tais afirmações se relacionam diretamente com os objetivos deste estudo e fundamentam o viés de nossa interpretação.

---

[7] Rowe *in* Benson, 2011, p. 30.
[8] Rowe *in* Benson, 2011, p. 30.

Alternativas de interpretação de Platão

As duas correntes de interpretação dos diálogos a que nos referimos acima são divididas, atualmente, em *abordagem unitarista* e *abordagem desenvolvimentista,* ainda que, conforme mencionado, haja diversas possibilidades intermediárias e interpretações que procurem conciliar as duas perspectivas.

A *abordagem desenvolvimentista* sustenta que o pensamento de Platão passou por uma evolução e, por conseguinte, que "ele mudou de opinião a propósito de pontos-chave (...), em alguns casos abandonando o que veio a lhe parecer posições insustentáveis; em outros, refinando o que tinha sido dito anteriormente (...)"[9]. Nesse caso, as diferenças entre os diálogos refletem os estágios diversos no desenvolvimento da filosofia platônica. O primeiro a reconhecer um 'período socrático' nos escritos de Platão foi Karl Friedrich Hermann, seguido por Guthrie e Vlastos[10], principalmente. Nessa abordagem, a filosofia platônica é divida em três períodos: (i) *primeiros diálogos* ou *diálogos socráticos,* em que Platão emula a prática e as reflexões de Sócrates, como a refutação e a busca por definições; (ii) *diálogos intermediários* ou *diálogos de maturidade,* em que Platão introduz suas reflexões mais características que passam a ter um caráter metafísico expresso, paradigmaticamente, pela sua 'Teoria das Formas ou Ideias'; e (iii) *últimos diálogos* ou *diálogos de velhice,* em que Platão se distancia de sua 'Teoria das Formas' e aparenta reformular a sua concepção metafísica, dando lugar a reflexões mais críticas.

Gregory Vlastos deu fôlego a esse tipo de interpretação, com suas obras *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* e *Socratic Studies,* consagrando-se como um dos grandes representantes dessa perspectiva. Vlastos divide a filosofia platônica nas três fases supracitadas[11] e defende uma substancial diferença entre o "Sócrates" dos primeiros diálogos em relação ao "Sócrates" dos diálogos subsequentes. O estudioso afirma, nesse sentido, que se pode distinguir entre a filosofia de Sócrates e a filosofia de

---

[9] Rowe *in* Benson, 2011, p. 30.
[10] Kahn, 1996, pp. 38-39.
[11] Grupo I: a) Diálogos elênticos: *Apologia de Sócrates, Cármides, Críton, Eutífron, Górgias, Hípias Menor, Íon, Laques, Protágoras, República I*; b) Diálogos transicionais: *Eutidemo, Hípias Maior, Lísis, Menêxeno, Mênon.*
Grupo II: *Crátilo, Fédon, Banquete, República II-X, Fedro, Parmênides, Teeteto.*
Grupo III: *Timeu, Crítias, Sofista, Político, Filebo, Leis.* (Vlastos, 1991, pp. 46-47)

Platão, ou seja, pode-se depreender da primeira fase da produção platônica o que teria especulado o próprio "Sócrates" histórico. Por conseguinte, os dois grupos posteriores refletiriam a filosofia própria de Platão.

Já a abordagem unitarista pressupõe que Platão "estava sempre querendo dizer a mesma coisa (o que quer que estivesse dizendo) (...)"[12]. Assim, essa visão assume que os diálogos foram compostos a partir de um único ponto de vista (o ponto de vista do autor), e as suas diferenças decorrem antes de diferentes níveis literários ou pedagógicos do que de uma mudança no pensamento filosófico do autor. Tal perspectiva foi primeiramente expressa por Schleiermacher e seguida, ao longo do século XX, por van Arnim, Shorey, Jaeger, entre outros[13]. Segundo Schleiermacher, a ordem dos diálogos seria a ordem de uma educação filosófica. Kahn, dentre os estudiosos modernos, destacou-se apresentando uma interpretação dos diálogos partindo dessa perspectiva. Para o estudioso, Platão é um filósofo que, ao longo de toda a sua vida, apresentou uma unificada e consistente visão de mundo[14]. Desse modo, ele defende que os primeiros diálogos seriam uma forma de Platão preparar os seus leitores antes de lhes apresentar a sua filosofia, inédita e incomum à tradicional visão de mundo grega. Assim, Kahn assume que os primeiros diálogos e os diálogos intermediários são um projeto literário unificado que culminará com a *República* e com o *Fedro*[15], não havendo, assim, nenhum reposicionamento do filósofo ao longo de sua produção.

Rowe, mais recentemente, partiu da perspectiva desenvolvimentista e procurou incorporar nela a visão unitarista, resultando em uma versão "tão atenuada (desenvolvimentista) que pode parecer, ao final, dificilmente distinguível de uma visão 'unitária' moderada"[16]. Para ele, "Platão permanece socrático o tempo todo" e a variação mais substancial entre seus escritos se dá quando o filósofo estabelece a sua especulação psicológica e divide a alma em três partes (ou em duas, racional e irracional), podendo assim responsabilizar as partes irascível e apetitiva pelos desvios morais. Isso nos leva a pensar que há, sim, uma ruptura com a filosofia dita "socrática" que atribui o desvio moral a um problema exclusivamente intelectivo: ou seja, erramos

[12] Rowe *in* Benson, 2011, p. 30.
[13] Kahn, 1996, pp. 38-39.
[14] Kahn, 1996, p. XIV.
[15] Kahn, 1996, p. XVI.
[16] Rowe *in* Benson, 2011. p. 32.

porque somos ignorantes em relação àquilo que é bom para nós. No entanto, Rowe defende-se especulando que "devemos supor que Platão considerou a introdução de partes irracionais, capazes de inverter e/ou perverterem a razão, como um *aperfeiçoamento* da posição de Sócrates"[17].

As possibilidades de interpretação não se esgotam nessa breve síntese. Entre as duas abordagens há muitas alternativas que ora pendem para um lado, ora para o outro, ora buscam uma terceira via de leitura. De qualquer forma, podemos considerar que tais perspectivas são, atualmente, as duas grandes correntes que dividem os estudiosos. Nesse trabalho, não temos a intenção de defender ou assumir nenhuma delas, pois a nossa proposta é de uma leitura hermenêutica do *Lísis*, porém, quando se fizer necessário, seguiremos a abordagem desenvolvimentista que enquadra o diálogo como pertencente ao grupo dos diálogos "socráticos".

Interpretando o *Lísis*

Parece-nos plausível a interpretação de Kahn[18] de que os primeiros diálogos podem ser lidos como peças dentro de um projeto pedagógico e filosófico maior que culminará na *República* e no *Fedro*. Por outro lado, não entendemos que eles sejam essencialmente uma introdução, ou apenas uma *prolepse*, aos diálogos posteriores. É claro que somente o quadro geral dos diálogos nos permite alcançar uma visão mais ampla e complexa que possibilita compreender sinopticamente a filosofia platônica. Porém, como tal filosofia parece caracterizar-se mais por um procedimento dialético que oferece instrumentos para a obtenção do conhecimento (ou para a busca pelo conhecimento) do que por um sistema doutrinário fechado, todo diálogo deve, a princípio, ter a sua positividade e a sua função específica nesse processo.

Capra afirma, em relação a essas duas vias de leitura — a saber, a possibilidade de interpretar os primeiros diálogos à sombra dos diálogos posteriores, e/ou de interpretá-los como autossuficientes — que se "admitimos que os diálogos remontam a três períodos distintos e que os dois últimos refletem uma evolução do pensamento

[17] Rowe *in* Benson, 2011, p. 34.
[18] Kahn, 1996.

platônico, é ainda verdade que todos os diálogos – nas formas em que o velho Platão os legou a sua escola – exprimem *também* uma intenção didática ao menos, e devem ter, portanto, um significado dificilmente reduzível àquele de outras obras (...)"[19]. Desse modo, cada diálogo pode ser lido como parte de um conjunto, mas também como uma peça com funcionamento próprio dentro deste conjunto. Segundo Capra, Platão somente os legou à Academia por acreditar que continham conteúdos filosoficamente interessantes para o seu projeto pedagógico[20]. Tal consideração nos leva a admitir, então, que todos os diálogos platônicos contêm em si lições filosóficas positivas, mesmo que elas possam ser inter-relacionadas se analisadas no quadro geral do pensamento do filósofo.

O *Lísis* é um diálogo com uma datação complicada, e é muito difícil afirmar categoricamente a qual período ele pertenceria. Embora a obra seja admitida entre aquelas do primeiro período, trata-se de um texto que apresenta questões filosóficas complexas que poderiam aproximá-lo, filosoficamente, dos diálogos intermediários *Fedro* e *Banquete* e até, em alguma medida, da *República*. Com isso, não pretendemos aqui estabelecer uma posição cronológica precisa do diálogo no *corpus Platonicum*, mas elencar toda a problemática que o envolve e, assim, justificar a nossa proposta de que ele não deve ser interpretado *somente* como um prelúdio aos diálogos *Fedro* e *Banquete*. Em vista disso, o nosso estudo do *Lísis* se propõe a realizar uma interpretação que se ocupe apenas com os elementos dramáticos e argumentativos que o texto apresenta. Sem desconsiderar, no entanto, que alguns dos temas que surgem no diálogo serão mais bem desenvolvidos posteriormente, entendemos que o *Lísis* possui uma determinada unidade que o torna um diálogo independente. Por isso, ler a obra como uma mera introdução para as teses supostamente mais positivas que os diálogos posteriores apresentam é empobrecer a significação de um texto que, segundo a nossa leitura, possui uma rica e inquietante lição filosófica encerrada em si mesma.

A primeira grande polêmica com a qual nos deparamos ao analisarmos o diálogo é a seguinte: trata-se de um diálogo de definição? O que Sócrates tenciona alcançar com a sua discussão? Não há no texto a famosa pergunta 'τί ἐστί;' que caracteriza os diálogos

[19] Capra, p. 131. In: Trabattoni, 2004, v. I.
[20] Capra, p. 131. In: Trabattoni, 2004, v. I.

definitórios e especifica a busca pela definição de uma virtude. De fato, a investigação concentra-se mais em definir como alguém ou algo se torna amigo de outrem e qual é a causa da amizade, do que em buscar uma definição universal da amizade ou do que é o amigo. Assim, o diálogo não se concentra na definição de uma virtude, a amizade, mas em como se estabelece uma relação de amizade entre duas pessoas (ou coisas).

Entretanto, temos de distinguir entre os dois possíveis sentidos do que entendemos por 'diálogo definitório'. Poderíamos entender por diálogo de definição os diálogos em que Sócrates faz a célebre pergunta: O que é X? – ou 'τί ἐστί;. Nesse caso, somente se enquadrariam nesse tipo de diálogo quatro obras, a saber, o *Cármides*, o *Eutífron*, o *Laques* e o *Hípias Maior*. Somente nessas quatro, de fato, Sócrates concentra-se rigorosa e primariamente na definição de um conceito[21] (a temperança, a piedade, a coragem e o belo, respectivamente). Esses quatro diálogos, além de apresentarem a pergunta padrão formulada pela personagem Sócrates, também se concentram exclusivamente na definição de uma virtude. Portanto, seriam esses os quatro diálogos rigorosamente definitórios.

Porém, há outros diálogos que também se voltam para a busca por definições, ainda que a pergunta não seja formulada com base no modelo acima. Richard Robinson estabelece que o *Górgias*, o *Mênon* e o *Livro I* da *República*, assim como o *Lísis*, trocam a pergunta padrão por "é X Y?". Por exemplo: "É a justiça melhor do que a injustiça?". E há ainda diálogos em que a busca por definições está subjacente ao texto, embora a pergunta não apareça expressamente, como o *Críton*, o *Hípias Menor*, o *Íon* e o *Protágoras*. Significativamente, no *Lísis*, a pergunta implícita não é 'o que é a amizade?', mas sim 'qual é a sua condição?'; no entanto, a questão padrão aparece de forma muito tênue e indireta no texto, o que cria uma confusão entre as duas questões[22]. De qualquer forma, para Robinson, no *Lísis* ocorre a pergunta do tipo 'é X Y?' em 214b3-4: "(...) o semelhante é, necessariamente, sempre amigo do semelhante?" (ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι;), de modo que ele se enquadraria, nesse sentido, nos diálogos de definição.

[21] Robinson, R., 1953, p. 51.
[22] Robinson, R., 1953, p. 51.

Outros estudiosos, como David Robinson[23], também incluem o *Lísis* entre os cinco diálogos definitórios e aporéticos pertencentes ao primeiro período dos escritos platônicos. A nossa objeção ao argumento de Robinson é que ele estabelece, logo no início de sua discussão, que todos esses diálogos se concentram sobre a pergunta: *o que é X*? E ainda, um pouco adiante, ele afirma que o diálogo é baseado na pergunta: τὶ ἔστιν τὸ φίλον? Todavia, como pontuamos acima, não há em parte alguma do texto tal pergunta, ao menos não exatamente na forma-padrão mencionada. Além disso, em relação aos outros quatro diálogos, o *Lísis* apresenta algumas características bastante diversas: (i) Sócrates não se comporta como um ignorante; (ii) os seus interlocutores não afirmam deter um pretenso saber, e (iii) não há a busca explícita pela definição de uma virtude, sendo a conversação motivada por um propósito bem diverso. A motivação é a demonstração, por parte de Sócrates, de como o amante deve comportar-se frente ao seu amado.

Sedley[24], por sua vez, afirma que não se trata de um diálogo definitório justamente porque não há a definição da amizade e nem do que é o amigo e, sobretudo, porque não há a pergunta padrão, ainda que haja no texto a afirmação de Sócrates em 218b6-7: ἐξευρήκαμεν ὃ ἐστὶ τὸ φίλον ("encontramos o que é o amigo"). A proposta de leitura de Sedley parece mais coerente com a estrutura filológica do texto. Para o estudioso, a passagem deve ser lida como: ἐξηυρήκαμεν ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ **οὗ** e não como ἐξηυρήκαμεν ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ **οὔ**, conforme estabeleceu Burnet. Ele propõe a substituição do advérbio negativo pelo pronome relativo (genitivo neutro singular) por três razões:

> (i) "se a afirmação é, de fato, definicional, Sócrates no *Lísis* comete o pecado capital de falhar em manter a precisa distinção entre questões definicionais e não-definicionais, cuja importância ele mesmo sublinha na bem-conhecida passagem do *Eutífron* (11a-b)". Nessa passagem, Sócrates adverte Eutífron de que a sua definição de 'pio' não está correta porque não abrange o que é, em essência, o 'pio', somente caracteriza uma ação que sofre aquele que é pio: ser amado pelos deuses. Tal característica é insuficiente para definir a

[23] Robinson, D, 1986, p. 63.
[24] Sedley, 1989, pp. 107-108.

essência do 'pio'. No *Lísis*, Sócrates não procura por uma definição universal de amigo: primeiro quer saber quem é o amigo, depois busca a causa da amizade;

(ii) "A fórmula elíptica para 'o que é amigo e o que não é' não deveria ser ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὔ, mas ἔστιν τὸ φίλον καὶ μή" e;

(iii) "Se Sócrates está afirmando na primeira sentença ter encontrado a definição do que é o amigo e do que não é, por que na segunda sentença ele refere-se somente ao que é amigo e esquece-se do seu oposto?"[25].

Giannantoni[26] observa ainda que o que Sócrates pretende demonstrar a Hipólito é: τίνα ἄν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλὴς παιδικοῖς γένοιτο ('dize-me: que conversa se deve ter ou o que se deve fazer para que o favorito venha a se afeiçoar por ti?') (206c2-3). Portanto, para ele, a questão que o diálogo propõe é τίς ἐστὶ φίλος (quem é amigo), e não τί ἐστὶ τὸ φίλον (o que é o amigo) ou τί εστὶ ἡ φιλία (o que é a amizade).

Tais argumentos reforçam a tese de que o *Lísis* não é um diálogo estritamente definitório, ou seja, não é um diálogo que possui o mesmo modelo de busca por definições que encontramos nos quatro diálogos supracitados. Entretanto, podemos perceber ao longo do diálogo que há um esforço de definição do que é o amigo ou a amizade uma vez que a argumentação torna evidente a necessidade de precisar os termos antes de utilizá-los. Essa necessidade está presente, por exemplo, na discussão que Sócrates estabelece com Menêxeno sobre quem deve ser chamado de amigo: o amante ou o amado (212a8-213c9). Portanto, o *Lísis* não deve ser classificado como um diálogo modelar de definição, embora não possamos desprezar as tentativas empreendidas pelos interlocutores para chegar a definições relativas ao termo φίλος. Dessa forma, a obra apresenta, em muitos aspectos, uma busca implícita pela definição da amizade, mas, formalmente, distancia-se dos diálogos exemplares de definição. Contudo, de um modo ou de outro, o diálogo desenvolve-se em torno do tema da amizade, e a discussão sobre a amizade começa quando Sócrates afirma:

---

[25] Em nossa tradução, aceitamos a sugestão de Sedley, bem como o texto estabelecido por Stefano M. Tempesta, principalmente por causa da segunda justificativa. (Tempesta *in* Trabattoni, 2004, v. I).
[26] Giannantoni, 2005, pp. 349-350.

ἐγὼ δὲ οὕτω πόρρω εἰμὶ τοῦ κτήματος, ὥστε οὐδ' ὅντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου οἶδα

— Já eu estou tão longe deste bem[27] que tampouco sei de que maneira alguém se torna amigo de outrem (212a4-6)

E a mesma discussão termina, ao fim do diálogo, com Sócrates dizendo:

ἐροῦσι γὰρ οἵδε ἀπιόντες ὡς οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι – καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι – οὔπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν

— Pois, estes aqui, ao irem embora, dirão que nós nos consideramos amigos uns dos outros – eu já me coloco entre vós – mas ainda não fomos capazes de descobrir o que é o amigo. (223b5-8)

Assim, é interessante notar que, embora a amizade não possa ser definida no diálogo, ela pode ser presumida. Ainda que Sócrates e seus interlocutores não consigam chegar a uma conclusão definitiva, eles se consideram amigos. Esse desenlace aporético é muito comum nos ‘primeiros diálogos’ em que Sócrates utiliza o *elenchos* e a aporia com uma dimensão pedagógica: é um processo de troca que só pode ocorrer através da *philia*, já que é justamente por meio do consenso entre os interlocutores que se pode dar a positividade[28]. A aporia não oferece respostas definitivas, mas quando a discussão é mediada pela *philia* e pela benevolência, tampouco anula a tentativa de se procurar por elas. Sócrates, assim, não ensina no sentido tradicional do termo, ele ensina na prática como se deve proceder. Em outras palavras, o tipo de ensinamento que Sócrates oferece aos seus interlocutores não é um ensinamento de cunho doutrinário, mas sim uma lição de como aprimorar-se no exercício da investigação filosófica. Visto que o conhecimento, para Sócrates, é uma eterna busca pela verdade e não o acesso a ela, o filósofo encarna em sua vida e em sua missão essa postura de questionamento e oferece o seu próprio exemplo a seus seguidores. Dessa forma, a investigação não precisa ser,

---

[27] i.e. a amizade.
[28] Bolzani, em seu artigo sobre os recursos dramáticos no *Protágoras,* destaca uma passagem desse diálogo em que Pródico, mediando a tensão entre Protágoras e Sócrates, pede para que eles debatam um com o outro, mas que não alterquem (ἀμφισβητεῖν μέν, ἐρίζειν δὲ μή), portanto “ao fazer a diferença entre 'debater' e 'altercar', um critério importante se apresenta: a presença ou ausência de φιλία e εὔνοια.”

necessariamente, bem-sucedida, ou seja, não precisa chegar a uma conclusão definitiva; o que prevalece é a lição sobre como deve ser conduzido um exame filosófico.

Tal observação também está ligada diretamente com a afirmação de Trabattoni em relação aos dois tipos de interlocução que permeiam os diálogos platônicos: a de Sócrates com seus interlocutores e a de Platão com seus leitores. Assim, se a postura de Sócrates oferece um modelo de procedimento investigativo para os seus interlocutores, serve ainda mais para os leitores de Platão. Para esses últimos, há a possibilidade de analisar a situação como um todo e perceber em que medida Sócrates afeta cada um dos seus interlocutores a depender de suas inclinações.

Ao assumirmos que os diálogos tinham um caráter pedagógico, as imprecisões argumentativas podem ser vistas como desempenhando uma determinada função no processo de aprendizagem, e não como meros erros de entendimento de Platão. Nesse sentido, o *Lísis* é um diálogo emblemático. A estrutura argumentativa do diálogo é construída tendo em vista o fator determinante que é a idade dos interlocutores. Vegetti cunhou o termo *sociedade dialógica* para demonstrar como a postura socrática se adapta ao tipo de interlocutor com o qual ele dialoga[29]. Em seu artigo, ele faz uma análise dos interlocutores na *República*, mas podemos estendê-la também ao *Lísis*. Segundo o estudioso, a *sociedade dialógica* (o agrupamento dos interlocutores ou personagens) constitui, junto ao movimento argumentativo do diálogo, um mecanismo ligado no qual um condiciona – ou ao menos influencia consideravelmente – o outro. Isso quer dizer que Platão adapta as suas personagens ao(s) tema(s) tratados(s) e que "essa habilidade é estreitamente funcional para a intenção comunicativa do diálogo". Assim, após o diálogo chegar ao seu primeiro impasse, Sócrates reconhece que a discussão talvez tenha sido mal conduzida:

Ὦ Λύσι, ἀληθῆ μοι δοκεῖς λέγειν ὅτι εἰ ὀρθῶς ἡμεῖς ἐσκοποῦμεν, οὐκ ἄν ποτε οὕτως ἐπλανώμεθα. ἀλλὰ ταύτῃ μὲν μηκέτι ἴωμεν – καὶ γὰρ χαλεπή τίς μοι φαίνεται ὥσπερ ὁδὸς ἡ σκέψις (...)

[29] Vegetti *in* Casertano, 2000, p. 74,

— Parece-me que dizes a verdade, Lísis, ao afirmares que, se tivéssemos investigado corretamente, de modo nenhum teríamos divagado tanto. Contudo, não mais sigamos nessa direção – de fato, a investigação configura-se para mim como um difícil caminho! (213e1-4)

Não deixa de ser significativo que Sócrates reconheça o fracasso da investigação e sugira conduzir a discussão por outra via. Lísis e Menêxeno são dois rapazes muito novos a quem Sócrates está ensinando e mostrando como se conduz e/ou se estabelece uma discussão filosófica – assim como também está demonstrando a Hipótales como se deve atrair o amado. É a própria figura do Sócrates como um mestre que vemos no diálogo; a sua postura é bem mais benevolente com seus interlocutores quando comparada a outros diálogos como, por exemplo, o *Eutidemo*, o *Górgias* ou o *Protágoras*, quando dialoga com os chamados "sofistas" e/ou figuras associadas a eles.

Ora, tanto para atrair os rapazes quanto para despertá-los para a filosofia, ele precisa usar expedientes em voga na época e mostrar-lhes a insuficiência de tais métodos comparados com o seu. Não é fortuito que, na primeira discussão com Menêxeno (212a8-213c9), Sócrates use largamente o discurso *antilógico* tipicamente *erístico*[30]. Menêxeno era primo de Ctesipo, presente na roda de discussão, e certamente era atraído por esse tipo de procedimento argumentativo – Ctesipo é, inclusive, uma personagem importante no diálogo *Eutidemo*, que trata justamente da *erística*. O garoto possui uma postura mais inclinada ao embate sofístico, conforme atesta a breve conversa de Sócrates com Lísis, um pouco antes do trecho supracitado:

ἀλλά τι ἄλλο αὐτῷ λέγε, ἵνα καὶ ἐγὼ ἀκούω, ἕως ἂν οἴκαδε ὥρα ᾖ ἀπιέναι.
Ἀλλὰ χρὴ ποιεῖν ταῦτα, ἦν δ' ἐγώ, ἐπειδή γε καὶ σὺ κελεύεις. ἀλλὰ ὅρα ὅπως ἐπικουρήσεις μοι, ἐάν με ἐλέγχειν ἐπιχειρῇ ὁ Μενέξενος· ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι ἐριστικός ἐστιν;
Ναὶ μὰ Δία, ἔφη, σφόδρα γε· διὰ ταῦτά τοι καὶ βούλομαί σε αὐτῷ διαλέγεσθαι.
Ἵνα, ἦν δ' ἐγώ, καταγέλαστος γένωμαι;
Οὐ μὰ Δία, ἔφη, ἀλλ' ἵνα αὐτὸν κολάσῃς.
Πόθεν; ἦν δ' ἐγώ. οὐ ῥᾴδιον· δεινὸς γὰρ ὁ ἄνθρωπος, Κτησίππου μαθητής. πάρεστι δέ τοι αὐτός – οὐχ ὁρᾷς; – Κτήσιππος.

---

[30] Uma discussão mais aprofundada sobre a estrutura argumentativa desse trecho e sobre a manipulação do argumento feita por Sócrates será desenvolvida adiante.

— Mas, então, discute alguma outra coisa com ele para que eu escute até chegar a hora de ir para casa! – disse ele.

— Devo fazê-lo já que estás pedindo – disse eu. Mas vê se me defendes, se Menêxeno tentar me refutar. Ou não sabes que ele é erístico[31]?

— Sim, por Zeus, e como sei! É exatamente por causa disso que quero que discutas com ele – disse Lísis.

— Para que eu venha a ser ridicularizado? – perguntei

— Por Zeus, não! – exclamou. Mas para que tu lhe dês uma lição!

— Como? – falei eu. Isso não é fácil, pois é um sujeito hábil, discípulo de Ctesipo. Aliás, o próprio Ctesipo está aqui, não vês? (211b4-c6)

Portanto, o comportamento de Sócrates se adapta a essa inclinação erística do garoto. O jogo antilógico fundamentado na ambiguidade semântica dos termos e apoiado mais na tentativa de contradição do que na procura por um consenso na discussão e pela aquisição de conhecimento é tipicamente erístico segundo Platão, como vemos paradigmaticamente no *Eutidemo*. Assim, usando dos mesmos recursos que os erísticos utilizavam, Sócrates prova a inadequação desse procedimento para uma pesquisa de orientação filosófica, visto que os objetivos são diversos. Nehamas[32] afirma que "o mesmo método argumentativo *[erística]* pode ser bem usado ou usado inapropriadamente de acordo com o que se propõe a fazer com ele", de modo que a mesma prática argumentativa dos erísticos pode ser utilizada por Sócrates, desde que com um propósito diverso. O que os diferencia, portanto, é que, na erística, a refutação se apresenta como um fim em si mesmo, a despeito da verdade. No *Lísis*, por sua vez, Sócrates recorre à refutação – bem como a argumentos ambíguos – como um meio para estimular o interlocutor a buscar o conhecimento. Ora, e se Menêxeno tem em alta conta

---

[31] ἐριστικός: a expressão designa alguém que gosta de disputas argumentativas, praticante da erística. A erística era uma prática bastante difundida na Antiguidade Clássica. Consistia em um método de discussão entre dois oponentes que confrontavam duas teses até exaurirem, de maneira absurda, as suas possibilidades. O objetivo era fazer calar o seu adversário, deixando-o no limite de seus argumentos. Ctesipo, o primo e mestre de Menêxeno, figura no diálogo *Eutidemo* como um indivíduo que sabe utilizar essa prática; por conseguinte, Menêxeno seria também adepto de tal prática. É notável que esta palavra apareça justamente introduzindo a discussão de Sócrates com Menêxeno que apresentará uma nuance erística.

[32] Nehamas, 1998, p. 115.

tal prática, usá-la configura-se como uma alternativa muito eficaz para que Sócrates possa demonstrar ao garoto a sua ineficácia metodológica em vista do conhecimento[33].

A filosofia procura verdades e respostas mediante um processo progressivo de conhecimento, a erística busca o êxito em uma discussão mesmo que isso resulte em uma argumentação absurda. Por conseguinte, há uma notável diferença entre a prática dos erísticos e a prática de Sócrates: a finalidade que eles visavam ao refutar seus interlocutores. Sócrates justifica o uso do *elenchos* como um meio para a busca pelo conhecimento. Já os erísticos têm por finalidade ganhar a discussão fazendo o adversário calar-se, ou seja, utilizam a refutação como um fim. A relação com a verdade, bem como a presença ou a ausência de φιλία entre os interlocutores numa discussão dialógica, parecem ser, enfim, duas condições estipuladas por Platão para a diferenciação desses dois procedimentos argumentativos. Para o filósofo, a aquisição de conhecimento, que procede *dialogicamente,* parece ser possível somente se envolta por uma disposição amigável entre os interlocutores. E é justamente por conta dessa disposição que, ao final dessa passagem, Sócrates pode reconhecer a ineficácia metodológica de tal procedimento, demonstrando aos dois garotos, especialmente a Menêxeno, o quanto essa prática não oferece um caminho positivo para a investigação (213c5-d2).

Os dois jovens, então, junto a Sócrates, reconhecem o fracasso dessa primeira discussão. Lísis apresenta um comportamento que demonstra, manifestamente, a compreensão dessa primeira especulação socrática. Sócrates, percebendo a sagacidade do garoto, passa então a dialogar com ele. Porém, Lísis possui uma postura diversa daquela de Menêxeno e, por isso, Sócrates muda a sua estratégia argumentativa, utilizando recursos considerados respeitáveis por Lísis. Conforme podemos notar logo no início do diálogo, Lísis é um rapaz que confia nas autoridades tradicionais – os pais, o pedagogo e os mestres –, portanto, tem em alta conta, naturalmente, os poetas, a fonte primordial de educação à época. Dessa forma, nesse segundo movimento argumentativo, Sócrates recorre a outro tipo de artifício, condicionando o seu raciocínio e a sua atitude ao tipo de interlocutor com quem discute:

[33] Na sessão seguinte, desenvolveremos uma análise detida sobre esse passo do argumento (212a8-213c9).

ᾗ δὲ ἐτράπημεν, δοκεῖ μοι χρῆναι ἰέναι, σκοποῦντα [τὰ] κατὰ τοὺς ποιητάς· οὗτοι γὰρ ἡμῖν ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες. λέγουσι δὲ δήπου οὐ φαύλως ἀποφαινόμενοι περὶ τῶν φίλων, οἳ τυγχάνουσιν ὄντες

— Parece-me, porém, que devemos seguir a via da qual nos desviamos, examinando o problema conforme os poetas, já que eles são para nós como pais da sabedoria e nossos guias. Sem dúvida, eles não se expressam de maneira trivial ao discorrerem sobre os amigos, sobre o que eles vêm a ser. (213e1-214a3)

Nesse trecho (213b-216b), Sócrates, não por acaso, lança mão de duas passagens de dois poemas tradicionais e as coloca à prova: uma da *Odisseia* e a outra d' *Os Trabalhos e Os Dias*. Desse modo, ele pode demonstrar a Lísis, usando daquilo que lhe era caro, o problema de considerar os poetas homens sábios: a ambiguidade que contém a poesia não pode resultar em uma resposta satisfatória na busca pela verdade. Concomitantemente, ele pode demonstrar ao garoto como se procede em uma investigação corretamente. Sócrates utiliza recursos que são tidos em alta conta por Lísis[34], assim como o fez com Menêxeno. Assim, embora com conteúdos diferentes, o procedimento argumentativo com os dois garotos possui uma estrutura semelhante; a condução da investigação e o método refutatório são similares, porém os artifícios são adequados ao tipo de interlocutor e à sua inclinação. Tal interpretação fica ainda mais evidente quando, ao fim dessa segunda exposição, a investigação tampouco chega a uma conclusão possível, pois está baseada em um raciocínio antilógico. Nesse momento, ainda que a discussão tenha sido prioritariamente com Lísis, é Menêxeno quem responde a Sócrates de modo que o filósofo pode expor ainda mais a imperícia de tal procedimento justamente a quem já havia demonstrado apreço por esse recurso:

οὐκ ἀλλόκοτον, ὦ Μενέξενε; καὶ ἡμῖν εὐθὺς ἅσμενοι ἐπιπηδήσονται οὗτοι οἱ πάσσοφοι ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοί, καὶ ἐρήσονται εἰ οὐκ ἐναντιώτατον ἔχθρα φιλίᾳ;

[34] Conforme mencionado na nota anterior, esse passo também será desenvolvido na sessão seguinte em que analisaremos o procedimento argumentativo de Sócrates mais pormenorizadamente.

— Mas, não é estranho, Menêxeno? Sem demora, estes homens que tudo sabem, os antilógicos, investirão satisfeitos contra nós e perguntarão se a amizade não é o que há de mais contrário à inimizade. (216a5-b1)

Outra expressão cultural de relevante importância para a constituição do diálogo são os encômios, composições emblemáticas no ambiente erótico grego. Logo no início do diálogo, antes do grupo entrar no ginásio, a alusão aos encômios surge de modo a traçar uma moldura para a discussão que se dará em seguida, dentro do recinto, entre Sócrates e Lísis. Os encômios ou poemas laudatórios eram, certamente, parte fundamental nas relações homoeróticas. Esses poemas de amor em honra aos 'favoritos' (παιδικά) eram um gênero literário que foi cultivado por Íbico, Estesícoro e Álcman. Os poemas compostos por Hipótales para Lísis aborrecem os seus companheiros e são alvo de pilhéria por parte de Ctesipo, que acusa o companheiro de comportar-se de modo ridículo. Sócrates, primeiramente, quer saber se Hipótales conhece o que se deve dizer ao amado; depois, com a recusa de Hipótales em responder, esclarece que quer saber o teor (τῆς διανοίας) de suas composições, e não ouvi-las. Assim, o juízo de Sócrates recai sobre o conteúdo do que Hipótales escreve já que, conforme Sócrates mostrará adiante, os discursos direcionados ao amado devem transitar no plano do conhecimento e não das palavras frívolas[35]. Dessa forma, Sócrates adverte Hipótales de que as suas composições podem afugentar o seu amado ao invés de torná-lo benevolente aos seus favores. Quando, finalmente, Sócrates consegue conversar com Lísis, ele pode, então, mostrar na prática como deve ser o verdadeiro encômio: uma exortação ao amado a perseguir a sabedoria. De fato, a reação de Lísis é imediata, e o garoto se mostra claramente admirado pelo discurso de Sócrates. O filósofo, inclusive, quase comete uma falta ao querer dizer a Hipótales, logo depois de sua conversa com Lísis, que é esse o verdadeiro modo de se dirigir ao amado, isto é, tornando-o um indivíduo melhor e cativando, consequentemente, a sua amizade. Assim, Platão envolve o início do diálogo em uma manifestação típica da *philia* erotizada entre rapazes para, em seguida, revesti-la com um novo significado de acordo com os seus propósitos: a *philia* mediada pela busca pela *sophia*.

---

[35] Lualdi, 1998, p. 61

Com isso, podemos notar o quanto o modo de proceder socrático é constrangido pela *sociedade dialógica*. A escolha por determinado procedimento ou argumento está condicionada ao tipo de interlocutor e, no caso do *Lísis*, percebemos isso claramente já que, apesar de amigos e coetâneos, Lísis e Menêxeno têm posturas diferentes. Uma vez que a discussão teórica em torno de um tema pode ser feita de diversas maneiras, Sócrates está tentando mostrar que a prática filosófica é aquela que procura, de fato, pela verdade e, para isso, ele precisa utilizar os recursos aos quais os jovens estavam habituados e creditavam como sérios.

Por meio da personagem Sócrates, Platão afronta – mesmo que às vezes rapidamente – diversas expressões da cultura grega que ele considerava nocivas, como a poesia, a sofística e a religião. Assim, "todo diálogo explora e põe à prova um certo *milieu* cultural e a cultura das personagens que dialogam com Sócrates constitui uma chave de interpretação muito importante"[36]. A análise de Capra sobre esse fenômeno é bastante esclarecedora. Segundo o estudioso, podemos estabelecer um paralelo entre as duas duplas de personagens do *Lísis*: Lísis/ Hipótales (a dupla 'poética') e Menêxeno/ Ctesipo (a dupla 'erística'). São, de fato, essas duas expressões culturais com as quais Sócrates vai jogar até, ao menos, a metade do diálogo.

Os erros lógicos e as contradições do diálogo podem ser vistos como propositais por parte de Sócrates, e, nesse sentido, teriam uma função didática estreitamente ligada ao contexto dramático em que ocorrem. Assim como Sócrates utiliza da erística e da poesia com Menêxeno e Lísis, de acordo com a propensão de cada um respectivamente, da mesma forma, os seus leitores contemporâneos, para os quais os diálogos foram compostos, também estavam habituados a esses procedimentos e podiam, facilmente, reconhecê-los na intervenção de Sócrates[37].

---

[36] Capra *in* Trabattoni, 2003, p. 209. Remetemos aqui ao amplo e excelente estudo que Capra fez do fenômeno poético e erístico presente no *Lísis*, assim como do contexto cultural no qual ele está inserido.

[37] A própria escolha por escrever em forma de diálogos evidencia que Platão pretende atingir o seu leitor em um nível diferente do que atingiria com um tratado filosófico. O diálogo, para Platão, parece ser a melhor maneira de provocar o leitor e fazê-lo assumir o controle do raciocínio, levando-o a pensar por si próprio, já que tal gênero mimetiza uma situação de oralidade e não oferece resultados restritos e unívocos. Sobre esse caráter provocatório do gênero dialógico, Trabattoni (2004, p. 63) afirma: "Em contextos dialéticos de caracteres construtivos, a forma dialógica, ativada mediante uma série de consensos (ὁμολογίαι) admitidos pelos interlocutores, mesmo em questões de extrema simplicidade, convida sobretudo o leitor a seguir o mesmo percurso (...)" Ou seja, o que Platão está fazendo não é

Nesse diálogo, Platão oferece ao leitor uma profícua lição sobre o 'fazer' discursivo filosófico, lançando mão e colocando à prova conhecidos expedientes discursivos[38], além de contextualizá-los em um ambiente típico da juventude aristocrática ateniense: o ginásio[39]. Ademais, ainda trata de um tema intimamente ligado a esse ambiente: ἡ φιλία – a amizade. Sobre esse enquadramento cultural do *Lísis*, Lualdi[40] observa que, apesar da ambientação em um ginásio e do contexto de amor entre homens, “na realidade, o amor entre rapazes não é nem o tema fundamental, nem um simples pretexto, mas é o preciso quadro cultural no qual se insere a especulação moral e metafísica de Platão”. Em outras palavras, a escolha de Platão em ambientar o diálogo em um ginásio é intrinsecamente relacionada com a escolha do tema a ser discutido.

Dessa forma, além de sua complexidade argumentativa e de suas proposições assertivas, o diálogo oferece, ademais, um exemplo da influência socrática e de seu prestígio entre os jovens: ao menos uma das personagens do diálogo parece apresentar um aperfeiçoamento em relação ao conhecimento. Não por acaso, esta é a personagem que dá nome ao diálogo: Lísis. Ao contrário de muitos outros diálogos em que Sócrates não consegue instruir seus interlocutores em nada e de diálogos em que ele não consegue transformar a visão de seus interlocutores – como, por exemplo, o *Protágoras* e o *Górgias* –, o *Lísis* oferece uma representação positiva da influência socrática ao estimular o jovem à filosofia. Uma vez que a juventude aristocrática ateniense era o principal alvo de Sócrates, temos nesta obra um entrelaçamento notável entre o contexto

---

oferecer ao leitor uma doutrina fechada ou uma teoria filosófica, mas sim, ensinando ou ao menos tentando expor como se deve filosofar.

[38] O discurso filosófico estava em plena constituição, era um fenômeno novo assim como a sofística; por conseguinte, ele precisava respaldar-se em manifestações culturais que estavam em voga e que eram tidas como respeitáveis, ainda que fosse para se contrapor a elas, como forma de consolidar a sua superioridade metodológica. Platão estava criando um gênero que, para se estabelecer como superior, dialogava com outros gêneros. Por conseguinte, o discurso filosófico não é constituído apenas pelo gênero dialógico. Pelo contrário, todos os diálogos platônicos empregam uma ou mais expressões culturais da época, como a poesia, a sofística, a erística, a retórica. Dentro dos diálogos, portanto, encontraremos, em larga escala, as personagens fazendo uso de práticas ou reproduzindo manifestações difundidas na época. Com isso, Platão pretende emular e desqualificar visões de mundo que estavam sedimentando-se ou que já estavam sedimentadas na Atenas Clássica. Assim, o filósofo apropria-se de gêneros então existentes e remodela formulações que não são suas a fim de construir e respaldar o seu próprio gênero filosófico. É dessa maneira que Platão pode conceber a oposição entre a sua prática e as outras.

[39] O ginásio, ou palestra, era um ambiente estreitamente interligado com o fenômeno da amizade e da pederastia, assim como das discussões filosóficas entre os jovens.

[40] Lualdi, 1998, p. 55.

dialógico – os dois jovens, os recursos poético e erístico, a ambientação no ginásio – e o tema – a amizade.

A estrutura cênica e as relações entre as várias personagens do diálogo revelam vários tipos de *philia*: desde aquela dos pais em relação ao filho, passando pela amizade pueril entre Lísis e Menêxeno, até a relação entre médico e paciente, atingindo, por fim, a amizade ou o desejo por coisas abstratas. Entre todas essas relações desponta Sócrates, que não somente ressalta a amizade como um de seus maiores desejos, mas também, por meio de sua própria amizade para com as personagens e por meio de uma argumentação de orientação filosófica, vincula a amizade à sabedoria e busca conduzir os jovens à *philo-sophia*.

O percurso argumentativo do *Lísis*

O diálogo inicia-se com Sócrates caminhando da Academia para o Liceu quando se encontra com Hipótales, um jovem que está à porta de um ginásio com alguns amigos. Ele convida Sócrates a entrar no ginásio para formarem uma roda de discussão. Conforme o advérbio εὐθύ (“diretamente”) explicita, o filósofo não tinha a intenção de deter-se por ali (o advérbio é, inclusive, repetido na resposta que Sócrates dá a Hipótales):

> Ἐπορευόμην μὲν ἐξ Ἀκαδημείας **εὐθὺ** Λυκείου
>
> Eu estava caminhando da Academia diretamente para o Liceu (203a1)
>
> Ἐξ Ἀκαδημείας, ἦν δ' ἐγώ, πορεύομαι **εὐθὺ** Λυκείου.
>
> — Da Academia – eu respondi – e estou indo diretamente para o Liceu (203b2)

Hipótales procura atrair Sócrates com argumentos que notadamente eram de seu interesse: os discursos e a presença de belos jovens. Sócrates, por sua vez, quer saber quem é o mais belo dentre os que estão no ginásio. Esta é a pergunta-chave para iniciar o tema da amizade no diálogo. Entre uma provocação e outra de Ctesipo, amigo de Hipótales, Sócrates vem a saber que Hipótales está apaixonado e, ao fim de uma breve conversação, ele aceita entrar e mostrar qual a melhor forma de dirigir-se ao amado. O garoto pelo qual Hipótales está apaixonado é, justamente, Lísis.

Conforme Sócrates pontua ao adentrar o ginásio, naquele momento festejavam-se as Hermeias, festival dedicado ao deus Hermes em que participavam apenas jovens e meninos. O festival era caracterizado por sacrifícios ao deus e jogos atléticos. Por esse motivo, rapazes de diferentes idades estavam misturados, permitindo que Hipótales desfrutasse da companhia de Lísis dentro do ginásio. Porém, quando, finalmente, Sócrates se vê reunido com todos, Hipótales adota uma postura defensiva e se esconde atrás de outros indivíduos, temendo a hostilidade de Lísis.

Sócrates, então, inicia uma conversa com Lísis e Menêxeno, seu grande e inseparável amigo. Nessa discussão, Sócrates já deixa entrever o caráter utilitário da amizade. Ele interroga os dois jovens a respeito de quem é o mais belo e o mais nobre e ainda o mais rico (207c3-9), a ponto de percebermos que há uma disputa entre os dois a esse respeito. A concepção de que o amigo é aquele a quem se pode recorrer em caso de necessidade é uma concepção arcaica da amizade[41] da qual, inclusive, encontramos vestígios nos textos platônicos[42]. Isso está diretamente ligado à discussão posterior sobre a causa da amizade: o desejo de um bem que não se possui ou se possui em um grau menor. Ademais, também nessa pequena conversação entre Sócrates e os dois amigos já podemos notar que o filósofo sobrepõe o conceito de bem tanto aos bens materiais (belo, nobre, rico) quanto aos bens mais abstratos, visto que tinha a intenção de continuar a discussão perguntando quem seria o mais sábio e o mais justo (207d1-2).

Porém, logo Menêxeno é chamado e Sócrates pode fazer uma demonstração de como se deve dirigir-se ao amado. Deste ponto do diálogo em diante, já é evidente como Platão utiliza o termo φιλία em acepções diversas, seja para caracterizar a fraterna amizade entre Lísis e Menêxeno (207c10-11), seja para caracterizar o amor dos pais por Lísis (207d5-6), seja para classificar a amizade entre pessoas (por exemplo, em 212a5-6) ou a amizade entre pessoas e coisas (por exemplo, em 212d5-8).

A primeira conversação entre Lísis e Sócrates (207d5 – 210d8)[43], em uma leitura superficial, não parece fazer muito sentido, pois não se entende muito bem aonde Sócrates quer chegar. Uma leitura cuidadosa, no entanto, mostra que Sócrates está oferecendo importantes exemplos tanto a Lísis quanto a Hipótales. No nível dramático,

---

[41] Lualdi faz uma análise bastante elucidativa da concepção de amizade na poesia arcaica. O termo φίλος aparece em Homero como um adjetivo possessivo ou reflexivo e é sempre usado em sentido passivo ('caro', 'amado'), além disso, era também empregado para designar as relações de consanguinidade (para qualificar amigos que não eram ligados por uma relação de consanguinidade, Homero usa ἑταίρος). Porém, "na φιλία homérica eram pouco evidentes, senão inexistentes, os fatores emocionais e sentimentais, e prevalecia o sentido de uma relação vista como cooperação entre partes em vista de um mútuo apoio" (p. 53). Ainda segundo Lualdi, também os poetas sucessivos a Homero, como Hesíodo e Teógnis, desenvolveram concepções análogas sobre a amizade e, embora esses conceitos tenham sofrido alterações ao longo do tempo, "nunca desapareceram por completo no modo de pensar grego, tanto que, às vezes, a ética da idade clássica ainda os ecoa" (p. 54). Para mais informações sobre as diversas concepções de φιλία no mundo grego, ver Lualdi, 1998, pp. 53-58.

[42] Veja-se, por exemplo, o caso do *Críton* em que os amigos de Sócrates estão dispostos a pagar pela sua salvação; seria, inclusive, vergonhoso se não o fizessem (*Críton*, 45d8-46a2).

[43] Uma leitura mais detalhada dessa primeira conversação entre Sócrates e Lísis será feita no capítulo seguinte, dado que ela oferece um exemplo positivo da aporia.

Sócrates está aqui representando a Hipótales como se deve falar com o amado. A lição de Sócrates é que, se Hipótales ama Lísis, ele deve se preocupar com torná-lo sábio, ou seja, deve se comportar como um tutor. O próprio Lísis reconhece que ainda não é sábio e que precisa de um mestre (210d6-7). Já no nível argumentativo, o raciocínio deixa entrever, mais uma vez, o caráter utilitarista da amizade: do amor desinteressado dos pais de Lísis, que desejam vê-lo feliz, passa-se ao amor interessado por aquele que é útil, na medida em que, tendo conhecimento de determinado assunto, pode oferecer alguma vantagem a quem o ama.

Como nota Robinson[44], nesse momento, Sócrates assume um tom paternal admoestando Lísis para fazê-lo notar que se deve aprender o máximo possível com a discussão, pois é esse o caminho para que todos sejam seus amigos. Cabe a nós, leitores, interpretar essa discussão e entender o que Sócrates está propondo. Ainda segundo Robinson, Lísis estaria habituado a adquirir amigos mais facilmente por causa da sua beleza. De qualquer modo, Sócrates quer demonstrar que se deve atrair amigos por causa de seu conhecimento e que essa é a única maneira de obter a admiração dos outros. É uma lição para Lísis, mas, acima de tudo, para Hipótales.

Em seguida a esse breve diálogo, Menêxeno retorna e temos, então, o início da substanciosa discussão acerca da amizade (211d6). Sócrates, a figura do filósofo por excelência em Platão, possuía uma forma de investigação que se dava através da conversação amistosa e coloca a amizade como uma de suas prioridades[45], conforme ele mesmo afirma:

> πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἄν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρτυγα ἢ ἀλεκτρυόνα, καὶ ναὶ μὰ Δία ἔγωγε μᾶλλον ἢ ἵππον τε καὶ κύνα – οἶμαι δέ, νὴ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἑταῖρον, μᾶλλον <δὲ> ἢ αὐτὸν Δαρεῖον – οὕτως ἐγὼ φιλέταιρός τίς εἰμι

— Contudo, quando se trata de obter amigos, sinto um ardente desejo, e preferiria ter um bom amigo a ter a mais bela codorna ou o mais belo galo do mundo, e sim, por Zeus, até mesmo um

[44] Robinson, 1986, p. 69-70.
[45] Bolotin, 1979, pp. 9-10.

cavalo ou um cão! Creio que – pelo cão! – eu escolheria sem sombra de dúvida antes um companheiro do que o ouro de Dario, ou mesmo o próprio Dario; eis a minha paixão por fazer amigos. (211e2-8)

Sócrates, então, ao notar a profunda e verdadeira amizade entre Lísis e Menêxeno, resolve interrogar este último acerca do tema. Os dois garotos apresentam um relacionamento bastante íntimo um com o outro, e sabemos que eram profundamente amigos (e essa relação de amizade nada tem a ver com a relação de amizade que Hipótales está buscando ter com Lísis[46]). Essa primeira discussão de Sócrates com os dois garotos, ou mais especificamente com Menêxeno, produz uma das passagens mais intrincadas do *Lísis*, ao menos no sentido lógico-argumentativo (212a-213c).

A discussão que se segue está fundamentada na ambiguidade de uma palavra, pois joga com os sentidos ativo e passivo do termo φίλος e de seus cognatos. A argumentação de Sócrates é baseada, *grosso modo*, na seguinte pergunta que ele faz a Menêxeno: chamamos de amigo aquele que ama, aquele que é amado ou, ainda, aquele que ama e é amado? De forma geral, podemos assumir que φιλῶν é o amante, aquele que pratica a ação do verbo, particípio do verbo ativo φιλῶ; enquanto φιλοῦμενος é o amado, aquele que sofre a ação do verbo, particípio da forma passiva do verbo φιλῶ. O grande problema está justamente no adjetivo φίλος, que pode ter como referente tanto a voz ativa do verbo (φιλῶ), quanto a voz passiva (φιλοῦμαι), e Sócrates não deixa claro a qual das duas possibilidades ele está se referindo. De fato, não se pode estabelecer quem é o amigo se ainda não se definiu o que é o amigo. Assim como em outras passagens, é o leitor quem deve decidir o sentido apropriado de φίλος em dado trecho, levando em consideração a discussão naquele momento e os exemplos utilizados.

Portanto, para definir quem pode ser denominado *amigo*, é necessário definir antes qual é o sentido proposto, ou seja, qual é a forma do verbo, caso contrário o termo pode assumir o significado passivo, ativo e, também, recíproco. Como Menêxeno não percebe essa ambiguidade, Sócrates vai refutá-lo qualquer que seja a sua resposta; pois

---

[46] Como salientado anteriormente, o diálogo trata de várias formas de φιλία: entre pais e filhos, entre amigos da mesma idade, entre Sócrates e os garotos, entre pessoas e coisas, entre o doente e o médico; porém, a relação de Hipótales e Lísis é sempre referida pelo termo ἔρως e seus cognatos.

quando o jovem assume um dos sentidos, Sócrates apela ao outro, tornando impossível chegar a uma resposta definitiva para a questão. Price[47] estabelece que há três acepções possíveis e diversas do termo que estão em jogo nesse momento:

(i) Recíproco e equivalente ao que entendemos por 'amigo': usualmente expressa com um par de pronomes correlativos (212a6, c8), uma vez pela combinação dos sentidos ativo e passivo do verbo φιλῶ (213a6-7) e uma vez pelo uso simples do plural φιλοί (213a7);

(ii) Neutro e passivo, com o significado de 'caro, querido', frequentemente seguido por um dativo pessoal (explícito em 212e6) e introduzido por uma lista de *philo* compostos (212d5-7);

(iii) Masculino e ativo, significando 'afeito, apaixonado' frequentemente seguido por um genitivo (213b5-6).

Posto isso, o argumento inicia-se com o tema da reciprocidade, quando Sócrates pergunta se o amigo é aquele que ama, aquele que é amado ou se isso não faz diferença (212a8-b2). Menêxeno, por sua vez, replica que não faz diferença. Porém, Sócrates conduz o argumento de modo a fazer com que Menêxeno concorde que nenhum deles será amigo se não houver correspondência na afeição e, portanto, reciprocidade (212c4-d1). Nesse momento, o termo é usado com sentido recíproco, o sentido que conferimos ao termo “amigo” hoje.

A discussão prossegue e Sócrates argumenta que há a possibilidade de amarmos coisas sem sermos amados por elas, como é o caso dos amantes de cavalos, de cães ou da própria sabedoria (212d5-8). Assim também ocorre com as crianças quando são castigadas pelos pais: mesmo que elas ainda não sejam capazes de amar, são queridas por eles (212e7-213a3). Nesse ponto da discussão, o termo tem o sentido de 'caro, querido', é o sentido neutro passivo. Isso vai produzir o seguinte resultado: o objeto amado (ὁ φιλούμενος) seria sempre amigo (ὁ φίλος) do amante (ὁ φιλῶν), mesmo que odeie quem o ama. Portanto, o amigo é o que é amado, e não aquele que ama (213a4-5). Concomitantemente, se o amigo é aquele que sofre a ação de ser amado, da mesma forma o inimigo é aquele que é odiado, e não aquele que odeia.

---

[47] Price, 1989, pp. 3-4.

Tendo assumido as premissas acima, a saber, que P1) alguém ama mesmo que o objeto não o ame; P2) o amigo é o amado, não o amante e; P3) o inimigo é o odiado e não o que odeia, Sócrates irá argumentar que muitas pessoas são amadas por seus inimigos e odiadas por seus amigos, concluindo que são amigas de seus inimigos e inimigas de seus amigos. Tal argumentação pode ser resumida na seguinte equação: se A é amado por B, mas A odeia B, então B torna-se inimigo de A só por ser odiado por ele, e A torna-se amigo de B só por ser amado por ele, mesmo sendo B seu inimigo. Assim, o amigo odeia aquele que o ama, e o inimigo ama aquele que o odeia. Porém, ser amigo de quem é seu inimigo é impossível e absurdo (213a6-b2).

A única alternativa que resta, então, é inverter a ordem dessa relação: o amante é quem é o amigo do amado, e não o contrário, conforme o argumento anterior. Em outras palavras, aquele que realiza a ação de amar é quem pode ser chamado de amigo e não quem a sofre; alguém se torna amigo por amar, e não por ser amado. Agora, Sócrates está usando o sentido masculino e ativo do termo; a tradução é bastante difícil, mas poderíamos pensar em algo como 'aquele que sente amizade' ou 'aquele que sente afeição'. Seguindo a mesma estrutura lógica do argumento anterior proposta acima, a argumentação resume-se da seguinte maneira: se A ama B, mas B odeia A, então A é amigo de B apenas por amá-lo, enquanto B é inimigo de A apenas por odiá-lo, mesmo que A seja seu amigo. Assim, o amigo pode amar quem não o ama e mesmo quem o odeia, e chega-se ao mesmo absurdo anterior: muitas vezes, alguém é amigo de quem é seu inimigo e odeia quem é seu amigo (213b7-c4).

Assim, estamos diante da primeira aporia do diálogo: o amigo não é nem o que ama e nem o que é amado (213c7-8). Segundo Robinson[48], essa aporia é causada porque Platão primeiro rejeita a nuance de reciprocidade do termo alegando a possibilidade do termo passivo (os amantes de cavalo), depois desacredita o sentido passivo por jogar novamente com o sentido recíproco (quando chega ao resultado de que o amigo é inimigo). Em seguida, o mesmo procedimento é feito com o termo ativo, ou seja, por causa da reciprocidade, o sentido ativo é rejeitado (o inimigo é amigo). É uma argumentação antilógica, que pode nos remeter às discussões erísticas, como vemos, por exemplo, no *Eutidemo*; mas é uma grande demonstração da habilidade de Platão de

---

[48] Robinson, 1986, p. 71.

manipular logicamente os argumentos a partir da ambiguidade semântica de uma palavra[49].

Além disso, devemos notar também que grande parte da discussão admite como premissa que quem ama uma pessoa pode ser odiada por ela e vice-versa. Isso faz com que Sócrates possa conduzir a discussão a tal impasse. Uma relação de amizade entre duas pessoas pode ser vista sob dois pontos de vista: quando a afeição é recíproca e quando apenas um dos dois ama o outro. A primeira alternativa é refutada pelo fato de que se pode amar coisas inanimadas, o que torna a correspondência impossível. Já a segunda alternativa é refutada pelo fato de que o amor pode ser retribuído com ódio, o que resulta na condição embaraçosa de que o inimigo pode ser amigo do amigo, assim como o amigo pode ser amigo do inimigo. Então, não há uma solução para a discussão com os termos assim colocados. De qualquer forma, a despeito do ponto de vista adotado, Sócrates evidencia aqui a condição de que a amizade se estabelece sempre em vista de algum bem que uma pessoa ou uma coisa possa trazer ao outro[50].

Conforme mencionado acima, é o próprio Sócrates quem reconhece a imperícia na condução da investigação e encaminha a argumentação em outro sentido (213e1-4). Este é um ponto positivo na interpretação do diálogo, visto que temos a constatação de Sócrates de que a investigação não está sendo feita da forma correta. Para nós, leitores, o argumento é claramente paradoxal, embora bastante confuso; já Menêxeno, o interlocutor, não consegue compreender esse ponto. Com isso, Platão pode demonstrar a seus leitores e a seus interlocutores a imprecisão de utilizar esse tipo de recurso, isto é, a erística, para conduzir uma discussão séria. A erística não passa de um jogo de ilusão em que não há comprometimento com o teor da argumentação ou com a busca pela verdade sobre o tema em questão; e não suporta um exame minucioso do raciocínio.

Essa é uma lição filosófica importante: Lísis parece notá-la[51]. É natural no processo da busca pela verdade que tais desvios sucedam, por isso os argumentos

---

[49] Obviamente, Platão tem um objetivo muito diverso dos erísticos ao usar esse procedimento antilógico. O ambiente do diálogo é positivo, não há uma disputa pessoal no sentido de derrotar o oponente para humilhá-lo. Há, sim, uma busca conjunta pela natureza da amizade, que só é possível porque há, justamente, a boa disposição entre os interlocutores.

[50] Nessa discussão, já temos, ainda que superficialmente, uma antecipação do que será discutido mais adiante, quando Sócrates chegará à conclusão de que toda amizade visa a algum tipo de bem, o qual ele denominará de “o primeiro amigo”.

[51] Voltaremos ao comportamento de Lísis em uma sessão adiante.

devem ser testados até o seus limites, devem ser colocados em xeque para que se possa ter a certeza de sua validade. Essa é a missão própria da filosofia socrática, tal como caracterizada na *Apologia*. Em vista disso, podemos chegar, nesse primeiro trecho da discussão, a duas conclusões parciais que se apoiam sobre duas situações diversas. A primeira delas é a função positiva da aporia no percurso em direção à verdade ou ao conhecimento. Podemos atribuir tal situação ao contexto dramático-dialógico. Já a segunda relaciona-se com a estrutura argumentativa-formal da discussão. Embora não se chegue a um resultado satisfatório e definitivo sobre quem é o amigo, o exame aponta para duas sugestões: (i) a necessidade de precisar os termos antes de iniciar uma discussão, justamente para escapar às possíveis ambiguidades e confusões que determinados termos suportam; e (ii) a amizade sempre terá como fim um bem, isto é, algo que seja benéfico para as partes envolvidas. Esta sugestão será debatida ao longo de todo diálogo e, talvez, seja a indicação mais significativa de toda a obra.

Deixando de lado a questão da definição do termo φίλος, Sócrates passa a investigar a natureza da amizade, ao mesmo tempo em que troca de interlocutor e se dirige agora a Lísis (213d3-213e1). A discussão passa a ser sobre como ou por que dois indivíduos tornam-se amigos, afastando-se do que nós poderíamos chamar de caráter estritamente definitório do diálogo – ainda que, como já mencionado, seja muito problemático falar em caráter definitório no *Lísis*. Contudo, a partir desse momento, a discussão começa a se afastar da busca por exposições concretas e passa a assumir um caráter mais abstrato. Assim, emerge a questão da semelhança e da dessemelhança que conduzirá, por fim, ao gênero intermediário.

Estaria a amizade baseada na semelhança ou na diferença entre os pares? Invocando um trecho de Homero (*Odisseia*, XVII, 217), Sócrates sugere que o semelhante é amigo do semelhante:

αἰεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον

"o deus sempre aproxima o semelhante de seu semelhante" (214a6)

Logo em seguida, porém, ele mesmo rejeita ser a amizade baseada na semelhança, pois se o bom é amigo do bom, o mesmo não sucede com o indivíduo mau,

que é incapaz de sentir amizade (214d3-7). A primeira objeção a essa afirmação é em relação ao indivíduo perverso. Tal objeção é facilmente compreendida já que quem é mau faz mal aos outros (além de a si mesmo) e, assim, não pode ser amigo de outro indivíduo mau, senão eles se prejudicariam reciprocamente. Esses indivíduos serão os maiores inimigos entre si. Resta, então, submeter à prova a amizade entre indivíduos bons.

Ao considerar que o bom basta a si mesmo e não teria necessidade da amizade (215a6-7), Sócrates julga que há algum determinado interesse envolvido na amizade. Ele parte do pressuposto, de acordo com o que fora discutido com Lísis inicialmente, que a amizade se dá a partir da utilidade[52]. O útil não pode ser dissociado da amizade, pois que buscamos obter alguma coisa no momento em que tendemos a alguém ou a algo. Esse algo é necessariamente de natureza boa[53]. Assim, o bom também é indissociável do que é útil. Por conseguinte, a amizade entre indivíduos bons seria impossível, visto que o bom, enquanto bom, não obtém nada de útil de outro indivíduo bom justamente por lhe ser semelhante, assim como não lhe pode oferecer nenhum benefício.

Logo, resta examinar a outra possibilidade: a dessemelhança seria o motivo da amizade. Também aqui Sócrates cita um poeta para testar a nova proposição, dessa vez Hesíodo (*O Trabalho e os Dias*, 25-26):

καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ καὶ πτωχὸς πτωχῷ

---

[52] Cfr. 210c7-d3:
Νῦν ἄρα οὐδὲ σὲ ὁ πατὴρ οὐδὲ ἄλλος ἄλλον οὐδένα φιλεῖ, καθ' ὅσον ἂν ᾖ ἄχρηστος. Οὐκ ἔοικεν, ἔφη.
Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένῃ, ὦ παῖ, πάντες σοι φίλοι καὶ πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται – χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς ἔσῃ.
— Neste caso, portanto, nem o teu pai te ama, nem ninguém ama a quem quer que seja na medida em que se é inútil.
— Parece que não – disse.
— Contudo, se te tornares sábio, meu bom garoto, então todos serão teus amigos e todos ficarão íntimos de ti, pois lhes serás útil e bom.

[53] Esta é uma premissa considerada comumente como “socrática”. O homem sempre busca algo que seja bom para si, que o conduza a sua felicidade. Mesmo quando faz algo errado é em vista de seu próprio bem-estar que ele age. Daí o paradoxo socrático de que alguém só comete o mal por causa da sua ignorância.

“o oleiro tem rancor do oleiro, assim como o aedo do aedo / e o mendigo do mendigo” (215c8-d1)

Sócrates utiliza alguns exemplos para sustentar tal argumento (o pobre e o rico, o fraco e o forte, o doente e o médico) (215d4-7). Esses exemplos são válidos apenas na medida em que assumimos que a amizade não se dá de forma recíproca, pois o pobre tende a ser amigo do rico em vista da ajuda que este lhe pode oferecer, assim como o doente do médico. Mas não há contrapartida nessa relação, pois o médico, o rico ou o forte não tendem aos seus opostos porque não alcançam nenhum benefício com a sua amizade. Os outros exemplos são mais complicados porquanto operam no terreno do abstrato (o seco e o úmido, o amargo e o doce, o frio e o quente) (215e5-8) e não podemos presumir nenhuma utilidade e, nem mesmo, alguma relação de reciprocidade entre tais qualidades. Porém, esses exemplos conduzem à embaraçosa situação de que a amizade seria amiga da inimizade, o que, evidentemente, é absurdo. Finalmente, os últimos exemplos servem para anular de vez o argumento (o temperante e o intemperante, o bom e o mau) (216b4-5) dado que, conforme Sócrates já afirmara, o que é mau prejudicaria alguém que lhe devotasse amizade (214b8-c3) e, analogamente, o mesmo aconteceria entre o temperante e o intemperante.

Nesse segundo exame (213e1-216b9), então, Sócrates tampouco consegue chegar a uma conclusão definitiva, pois, conforme o modo como a investigação foi conduzida, tanto a semelhança quanto a dessemelhança não podem ser o fundamento da amizade: o semelhante não buscaria a amizade em algo/alguém semelhante e nem em algo/ alguém dessemelhante[54]. Trabattoni sugere que isso “demonstra precisamente que a amizade não se define a partir da *relação* entre duas coisas, mas a partir de um único objeto que pode ser amado, ou seja, o bem”[55]. Assim, para se alcançar uma conclusão positiva sobre a amizade, deve-se empreender um exame que deixe de lado o caráter

[54] Aqui está implícita a censura de Platão em relação à poesia. Os dois trechos citados são contrários um ao outro, o que nos remete a uma contradição com a qual não se pode operar na busca pelo conhecimento. A análise de ambos conduziu a conclusões equivocadas, isto é, que não suportam um exame mais apurado e são, portanto, mal sustentadas. Portanto, a poesia não pode ser considerada uma guia a quem quer procurar pela verdade.

[55] Trabattoni, 2004, p. 120.

bilateral e relativo desse vínculo e procurar por algo que conduza a um conceito unívoco que represente a necessidade de tender a algo bom[56].

Sócrates, em seguida, tem uma 'intuição' de que deve haver alguma alternativa, já que, se houvesse somente homens bons e homens maus no mundo, a amizade seria impossível segundo as conclusões alcançadas até o momento. Assim, em 216d3-216d7, ele examina a hipótese de haver um estado intermediário: o que é nem bom nem mau. Uma vez que os interlocutores não conseguem chegar a uma conclusão satisfatória, a hipótese surge naturalmente por exclusão da amizade entre semelhantes e entre dessemelhantes. Levando-se em consideração que o mau, por sua natureza, não pode fazer parte de uma relação de amizade, deve-se examinar, portanto, a relação entre o que é bom e o que é nem bom nem mau. Sócrates a exemplifica da seguinte maneira:

Ἆρ' οὖν καὶ καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, ὦ παῖδες, ὑφηγεῖται ἡμῖν τὸ νῦν λεγόμενον; εἰ γοῦν θέλοιμεν ἐννοῆσαι τὸ ὑγιαῖνον σῶμα, οὐδὲν ἰατρικῆς δεῖται οὐδὲ ὠφελίας· ἱκανῶς γὰρ ἔχει, ὥστε ὑγιαίνων οὐδεὶς ἰατρῷ φίλος διὰ τὴν ὑγίειαν. ἦ γάρ;
Οὐδείς.
Ἀλλ' ὁ κάμνων οἶμαι διὰ τὴν νόσον.
Πῶς γὰρ οὔ;
Νόσος μὲν δὴ κακόν, ἰατρικὴ δὲ ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν.
Ναί.
Σῶμα δέ γέ που κατὰ τὸ σῶμα εἶναι οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν.
Οὕτως.
Ἀναγκάζεται δέ γε σῶμα διὰ νόσον ἰατρικὴν ἀσπάζεσθαι καὶ φιλεῖν.
Δοκεῖ μοι.
Τὸ μήτε κακὸν ἄρα μήτ' ἀγαθὸν φίλον γίγνεται τοῦ ἀγαθοῦ διὰ κακοῦ παρουσίαν.

— Será, então, que o que foi dito, meus jovens, está agora seguindo o caminho correto? – disse eu. Se, por exemplo, considerarmos um corpo saudável, ele não precisa nem da medicina nem de assistência, pois ele é autossuficiente. De modo que, tendo boa saúde, ninguém será amigo do médico por causa de sua saúde, não é?
— Ninguém.

[56] Examinaremos, um pouco adiante, a questão do 'primeiro amigo' e da 'falta e do οἰκεῖον', estreitamente ligadas a esse impasse.

— A não ser o doente por causa da enfermidade, creio eu.
— Como não?
— E a enfermidade é algo mau, enquanto a medicina é algo útil e bom.
— Sim.
— O corpo, ao menos enquanto corpo, não é nem bom nem mau, suponho eu.
— Concordo.
— E o corpo é obrigado a acolher e a amar a medicina por causa da enfermidade.
— Parece-me que sim.
— Logo, o que é nem bom nem mau vem a ser amigo do que é bom por causa da presença de um mal. (217a3-b5)

A solução, portanto, consiste em fazer uma distinção entre *bem pleno/mal pleno* e *bem parcial/mal parcial*. Se a amizade não pode se dar nem entre bons e nem entre maus, será em um plano intermediário que ela deve acontecer. Logo, aquele (ou aquilo) que contém em si o mal – mas não o mal pleno a ponto de ser completamente mau – e o bem – também não de forma a ser totalmente bom – é aquele que vai desejar a amizade do bom. É exatamente a presença tanto do bem quanto do mal que faz com que o indivíduo almeje o que é bom; a presença de ambos é a condição necessária para que alguém se sinta atraído pelo que é bom. Por analogia, podemos pensar que assim também sucede ao homem sábio que não precisa da sabedoria e nem da filosofia, da mesma forma como o homem ignorante também não. Já o homem que não é nem totalmente sábio nem totalmente ignorante é capaz de reconhecer a sua porção de ignorância e perseguir a sabedoria. É precisamente a presença dessa dupla condição que vai fazer com que ele se incline a buscar a sabedoria.

A argumentação, nesse ponto, oferece uma complicação, pois considera ‘amigo’ tanto uma pessoa quanto uma coisa para explicar a finalidade da amizade. Primeiro, quando se utiliza o exemplo do homem doente, sugere-se que ele busque a amizade do *médico*. Porém, logo em seguida, o argumento afirma ser a amizade da *medicina* o objetivo. Temos, portanto, dentro do mesmo raciocínio, duas possibilidades diferentes de relação. Entretanto, Sócrates continua sustentando a ideia de que algum tipo de

diferença e necessidade permanece na raiz da amizade[57], pois a analogia de que o doente deva ser amigo do médico e/ou da medicina aponta para um tipo de ligação que vai além da afeição, deixando entrever o matiz da *utilidade* em tal relação. Platão está discutindo relações que se associam ao termo φίλος, mas não está mais discutindo o que é a amizade, ainda que essas relações conduzam à amizade. Nesse momento da argumentação, a relação de amizade não é entendida como recíproca, mas como uma relação unilateral, conforme as duas possibilidades propostas atestam – como, aliás, já havia sido sugerido no início da discussão.

A amizade entre o que é bom e o que é nem bom nem mau é fundamentada na premissa de que o que é bom atrai o que é nem bom nem mau, não havendo nenhuma sugestão de que o que é nem bom nem mau exerça qualquer atração sobre o que é bom. Toda a discussão sobre o intermediário está, na realidade, profundamente entrelaçada com a argumentação seguinte em que Platão irá, finalmente, esmiuçar o que está na raiz da amizade. Deixando para trás a discussão sobre o caráter dos vínculos envolvidos nessa relação, o raciocínio agora se volta para o que funda e o que objetiva uma ligação de amizade. Trabattoni resume esse passo da seguinte maneira: "Se, de fato, a *philia* é uma espécie de tensão, e a tensão é regulada pela qualidade do objeto ao qual se tende (se bom ou mau), então é claro que, para realmente compreender a *philia,* é necessário examinar o ato de tender e de desejar do ponto de vista objetivo, isto é, em relação a que coisa ama quem ama e a que coisa tende quem está neste estado de tensão"[58]. Em outras palavras, a discussão passa a ter um caráter mais genérico e vai procurar definir conexões de causa e efeito que sejam válidas para qualquer tipo de relação em que haja uma tensão, e não mais se concentrará, como antes, em um nível formal de definição terminológica com respeito à amizade. A discussão que até então se concentrava em definir a amizade a partir do sujeito, volta-se agora para o seu objeto.

Platão sugere que algo que exerce uma atração a exerce em vista de algo e por causa de algo (ἕνεκά του καὶ διά τι):

Ὧδε, ἦν δ' ἐγώ, σκοπῶμεν· φίλος ὃς ἂν εἴη, πότερόν ἐστίν τῳ φίλος ἢ οὔ;
Ἀνάγκη, ἔφη.

[57] Pangle, 2005, p. 23.
[58] Trabattoni, 2004, p. 120.

Πότερον οὖν οὐδενὸς ἕνεκα καὶ δι' οὐδέν, ἢ ἕνεκά του καὶ διά τι;
Ἕνεκά του καὶ διά τι.

— Examinemos então – disse eu – da seguinte forma: quem é amigo, é amigo de alguém ou não é?
— É necessário que seja – respondeu.
— Em vista de nada e por causa de nada, ou em vista de algo e por causa de algo?
— Em vista e por causa de algo. (218d6-9)

Esse parece ser um princípio muito importante no diálogo, e sugerimos que essa seja uma conclusão positiva da discussão. A amizade deve estar fundamentada sempre em uma relação de finalidade (ἕνεκά του) e de causa (διά τι), e descobrir qual é a sua natureza é essencial para compreender como funciona o relacionamento entre duas pessoas (ou coisas).

Se o doente busca a amizade do médico em vista de sua saúde, deve haver uma razão maior para tal. Ora, o fundamento de tal relação seria então o desejo e/ou a necessidade do corpo de recuperar a sua saúde. Sócrates propõe, assim, que o objeto imediato da amizade é aquilo de que alguém precisa, ou seja, aquilo de que alguém foi privado, de modo que o *desejo* (ἡ ἐπιθυμία) seria a causa da amizade (221d2-221e5). Daí chega-se à premissa de que o que se deseja é o que nos é *familiar* (οἰκεῖον)[59] (221e5-222a3).

Bem, o que nos é familiar nos é também semelhante? Tal pergunta nos remete ao início do argumento em que ficou estabelecido que o semelhante não poderia ser amigo do semelhante por não lhe ser útil. Mas, se amamos – e desejamos – o que nos é familiar, temos de admitir que amamos o que nos é semelhante. Está, dessa forma, estabelecida a aporia final do diálogo.

O "primeiro amigo" (218c4-220b8)

No *Lísis*, Sócrates relaciona o bem ao "primeiro amigo". Trata-se de um passo bastante complexo do diálogo, pois a argumentação de Sócrates passa a considerar

[59] Conforme mencionado, retomaremos esse tema adiante.

'amigo' o objeto no qual se projeta a afeição, mesmo já tendo discutido junto à Lísis e Menêxeno (212d4-213b4), conforme já vimos, as dificuldades de se assumir que o amigo é aquele que é amado ou o objeto ao qual nós tendemos. Temos aqui, mais uma vez, a ambiguidade que permeia todo diálogo, a saber, utilizar 'amigo' no sentido passivo em alguns casos e no sentido ativo em outros. Sendo assim, Sócrates diz que algo é amigo sempre em vista de algum benefício ou de alguma coisa boa, portanto tal coisa boa é *philos* (218d6-9), conforme citado acima.

A argumentação segue, e Sócrates vai chegar ao seguinte esquema: alguém é amigo de algo sempre em razão de alguma coisa má e em vista de obter alguma coisa boa.

ὁ κάμνων, νυνδὴ ἔφαμεν, τοῦ ἰατροῦ φίλος· οὐχ οὕτως;

Ναί.

Οὐκοῦν διὰ νόσον ἕνεκα ὑγιείας τοῦ ἰατροῦ φίλος;

Ναί.

Ἡ δέ γε νόσος κακόν;

Πῶς δ' οὔ;

Τί δὲ ὑγίεια; ἦν δ' ἐγώ· ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ οὐδέτερα;

Ἀγαθόν, ἔφη.

Ἐλέγομεν δ' ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὸ σῶμα, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν <ὄν>, διὰ τὴν νόσον, τοῦτο δὲ διὰ τὸ κακόν, τῆς ἰατρικῆς φίλον ἐστίν, ἀγαθὸν δὲ ἰατρική· ἕνεκα δὲ τῆς ὑγιείας τὴν φιλίαν ἡ ἰατρικὴ ἀνῄρηται, ἡ δὲ ὑγίεια ἀγαθόν. ἦ γάρ;

Ναί.

Φίλον δὲ ἢ οὐ φίλον ἡ ὑγίεια;

Φίλον.

Ἡ δὲ νόσος ἐχθρόν.

Πάνυ γε.

Τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου.

— O doente, dizíamos há pouco, é amigo do médico, não é?

— Sim.

— Então, ele é amigo do médico por causa da doença e em vista da saúde?

— Sim.
— A doença é um mal?
— Como não?
— E quanto à saúde? – indaguei. Ela é um bem, um mal ou nenhum dos dois?
— Um bem – disse ele.
— Portanto, dizíamos, como é plausível, que o corpo, que é nem bom nem mau, por causa da doença – isto é, por causa de um mal – é amigo da medicina; e a medicina é um bem. E que a medicina acolhe a amizade em vista da saúde, e a saúde é um bem. Ou não?
— Sim.
— A saúde é amiga ou não?
— É amiga.
— E a doença é inimiga?
— Naturalmente.
— Logo, o que é nem bom nem mau é amigo do bem por causa do que é mau e inimigo e em vista do que é bom e amigo. (218e3-219b2)

O problema é que toda a ação tem um fim que pode, por sua vez, constituir o princípio de uma nova sequência causal. Sócrates exemplifica do seguinte modo:

ἡ ἰατρική, φαμέν, ἕνεκα τῆς ὑγιείας φίλον.
Ναί.
Οὐκοῦν καὶ ἡ ὑγίεια φίλον;
Πάνυ γε.
Εἰ ἄρα φίλον, ἕνεκά του.
Ναί.
Φίλου γέ τινος δή, εἴπερ ἀκολουθήσει τῇ πρόσθεν ὁμολογίᾳ.
Πάνυ γε.
Οὐκοῦν καὶ ἐκεῖνο φίλον αὖ ἔσται ἕνεκα φίλου;
Ναί.
Ἆρ' οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπί τινα ἀρχήν, ἣ οὐκέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἥξει ἐπ' ἐκεῖνο ὅ ἐστιν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι;
Ἀνάγκη.

Τοῦτο δή ἐστιν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τἆλλα πάντα ἃ εἴπομεν ἐκείνου ἕνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἴδωλα ἄττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾷ, ᾖ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς ἀληθῶς ἐστι φίλον.

— (...) a medicina, afirmamos nós, é um amigo em vista da saúde.
— Sim.
— Sendo assim, a saúde também não é um amigo?
— Certamente.
— Se é um amigo, então é em vista de algo.
— Sim.
— Certamente em vista de algo amigo, seguindo o raciocínio com o qual concordamos previamente.
— Sem dúvida.
— Então, também este último será amigo, por sua vez, em vista de um amigo, não é?
— Sim.
— Acaso não é necessário que renunciemos a esse caminho e encontremos algum princípio que não mais recaia sobre um outro amigo, mas remeta àquilo que é o primeiro amigo em vista do qual, afirmamos nós, todas as outras coisas são amigas?
— É necessário.
— É isto o que quero dizer: temo que todas as demais coisas que dissemos serem amigas em vista dele estejam nos iludindo, como se fossem apenas fantasmas, e que seja, então, aquele primeiro amigo o que é verdadeiramente amigo. (219c1-d5)

Assim, deve haver um *princípio* que valeria para todas as relações de amizade. Para tornar mais claro esse argumento, retomemos o exemplo do próprio Sócrates (219d5-220a6). O pai coloca o filho acima de todas as coisas, porém se esse filho viesse a tomar veneno, ele daria mais valor a algo que curasse o seu filho do que ao próprio filho naquele exato momento; se a cura proviesse de um copo de vinho, ele colocaria o vinho, e até mesmo o copo, acima de todas as outras coisas. Porém, ele faria isso com a finalidade de salvar o filho, de modo que o filho seria a causa primordial em relação à qual todas as outras coisas são, de fato, estimadas pelo pai. Segundo Sócrates, com a amizade acontece esse mesmo fenômeno: há um fundamento maior que deve ser colocado acima de todos os outros e em função do qual todas as coisas são amigas. Esse

fundamento maior ao qual todas as coisas amigas tendem é, justamente, algo que é bom: é o que Sócrates denomina de "primeiro amigo" (πρῶτον φίλον).

O primeiro amigo é, então, algo que é bom para ambas as partes envolvidas na amizade: é aquilo em vista do qual tudo é potencialmente amigo, em vista do que todas as coisas são amigas. Toda amizade é sustentada por algo que pode ser chamado de bom, assim o princípio, ou o primeiro amigo, de toda relação amigável é algo que os participantes dessa relação consideram como benéfico para si. Nesse sentido, cada amizade implica um determinado bem que a explica e a fundamenta. Portanto todas as relações de amizade, embora tenham como objetivos imediatos outros fins, têm algo bom como a sua intenção final.

A falta e o οἰκεῖον

Uma vez estabelecido que o primeiro amigo é algo que é bom, Sócrates passa então a analisar o que move um indivíduo a sentir afeição ou amar ou desejar algo ou alguém. A relação causal da amizade (ou seja, a coisa que motiva o sujeito a sentir amizade) se estabelece a partir da preposição διά + acusativo e, conforme observa Ferrari[60], esta "exprime em geral a exigência de que a condição de partida do sujeito seja caracterizada por uma condição de deficiência". Então, o que motiva o sujeito a desejar ou a amar um objeto (uma pessoa ou uma coisa) é a ausência de algo que tal objeto possua. Quem ama ou deseja algo, ama ou deseja porque vê no objeto amado algo que lhe falta, caso contrário não obteria nenhuma vantagem ou nenhum benefício quando alcançasse a sua amizade – e, conforme discutido acima, toda relação de amizade tem como fim algo benéfico. A tal noção de ausência, Sócrates vai relacionar, ainda, a noção de οἰκεῖον, ou seja, o que é *próprio* ou *familiar*:

Ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου ἐπιθυμεῖ. ἢ γάρ;
Ναί.
Τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ;
Δοκεῖ μοι.

---

[60] Ferrari, 1998, p. 25.

Ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἄν τι ἀφαιρῆται.
Πῶς δ' οὔ;
Τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα, ὡς φαίνεται, ὦ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι.

— Todavia, o que deseja, deseja aquilo de que carece. Ou não? – perguntei.
— Sim.
— Então, o que carece é amigo daquilo de que carece?
— Parece-me que sim.
— E vem a ser carente daquilo que, de algum modo, esteja privado?
— Como não?
— Assim, o amor, a amizade e o desejo dizem respeito ao que lhes é familiar, como parece, Menêxeno e Lísis. (221d6-e5)

A afirmação de que alguém deseja aquilo de que foi privado permite a Sócrates estabelecer então a conexão entre a privação e a amizade. Essa conexão seria o desejo de alguma coisa com a qual possuímos afinidade, algo que nos pertence de alguma forma. O nosso desejo é impulsionado por alguma coisa que nos é própria por natureza, algo com o qual possuímos um sentimento de familiaridade, ao passo que aquilo que nos é estranho não nos provoca tal desejo. Um exemplo seria uma criança da qual tirássemos a mamadeira; ela sentiria falta e desejaria ter a mamadeira, pois aquilo lhe é próprio ou familiar, ao passo que se a privássemos de um livro, isso não a faria sentir desejo, pois é um objeto estranho à criança.

Essa ausência de algo de que se foi privado como a motivação principal da amizade, conforme propõe Ferrari[61], é uma das sugestões mais importantes do diálogo, já que a ausência é também um traço distintivo do filosofar. A posição em que está o filósofo é justamente intermediária, ele não é sábio e nem ignorante. Portanto, o filósofo se encontra na mesma condição de deficiência em que se encontra o que é nem bom nem mau quando deseja o bem, procurando-lhe a amizade.

[61] Ferrari, 1998, p. 26.

A função positiva da aporia

Sócrates e seus interlocutores não conseguem chegar a nenhuma conclusão positiva do que seja, com efeito, a amizade e o amigo, pois todas as suas tentativas levam a proposições antes acordadas que conduzem a uma contradição no argumento. Contudo, tanto o diálogo encarado em sua totalidade, como a argumentação analisada pormenorizadamente, podem sugerir como se procede na busca pelo conhecimento e provocar o desejo ou necessidade de reflexão no leitor. Em vista disso, podemos pensar nos dois níveis de leitura que o diálogo oferece. Se, por um lado, na leitura interna do diálogo, as personagens não chegam a uma conclusão satisfatória sobre a amizade, por outro lado, a comunicação com o leitor se dá em outro plano e apresenta sugestões positivas. A amizade, nesse sentido, é o tema da discussão (conversação entre os interlocutores) e, também, a condição para que o discurso filosófico possa ser estabelecido (interlocução com o leitor).

O exercício refutatório que conduz à aporia tem, assim, a função positiva de impelir tanto o interlocutor (nível dramático) quanto o leitor à busca pela resposta mediante um processo interno. Tal processo pode ser estimulado justamente através dessa conversação amigável que Sócrates estabelece com seus interlocutores, constituindo um exercício do raciocínio filosófico de forma a prepará-los para a busca do conhecimento. Dessa forma, a aporia é o primeiro passo na dialética platônica: cabe a ela expurgar as opiniões para que se possa empreender a busca pelo conhecimento[62]. É ela quem conduz ao primeiro grande passo para essa busca: a consciência sobre a própria ignorância, o saber que não se sabe.

O aporia possui a vantagem pedagógica de produzir um choque de perplexidade na mente e forçá-la a buscar um novo caminho. Platão parece ciente da efetividade que a aporia produziria em indivíduos com inclinação filosófica ou, como descrito na *República*, com uma φύσις adequada para se tornar filósofo[63]. A aporia, nos diálogos platônicos, não é apenas um instrumento útil para encontrar uma solução, mas possui

---

[62] Esse é o aspecto da sofística nobre descrito pelo Estrangeiro no diálogo *Sofista* (231e4-6).

[63] Cfr. *República*, 375e9-11 (Sócrates pergunta a Glauco):

Ἆρ' οὖν σοι δοκεῖ ἔτι τοῦδε προσδεῖσθαι ὁ φυλακικὸς ἐσόμενος, πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν;

Acaso não te parece ainda que o guardião precisa ser, além de impetuoso, filósofo por natureza?

também um significado independente que caracteriza a própria constituição do argumento. Afinal, se não há divergência e alternativa, não há dialética.

Podemos distinguir no *Lísis* duas atribuições diferentes da aporia. Uma delas se dá no contexto dramático-dialógico e diz respeito à sua função educativa de expurgar as opiniões e purificar o caminho para a correta busca pela verdade. A outra opera no nível lógico-argumentativo: ela possibilita chegar a 'becos' que forçam o argumento a desviar o seu caminho ou a voltar atrás para buscar uma alternativa que possibilite a continuidade do raciocínio, mesmo que não se chegue a uma solução (ainda) definitiva.

Os principais interlocutores socráticos, Lísis e Menêxeno, são, provavelmente, os interlocutores mais jovens de Sócrates dentre todos os diálogos platônicos; eles têm cerca de doze ou treze anos de idade[64]. Não temos como assegurar as razões de Platão ter escolhido interlocutores tão jovens para discutirem com Sócrates nesse diálogo, mas podemos inferir que, como todos os elementos do diálogo, essa não é uma escolha aleatória. Conforme propusemos na Introdução, a *sociedade dialógica* está intimamente ligada ao tema discutido, e a nossa hipótese é de que essa escolha foi motivada justamente por proporcionar a Platão discutir a amizade no ambiente em que esse tipo de relação se constituía entre os jovens. O enquadramento no ginásio e os jovens interlocutores permitem ainda a Platão apresentar a forma como Sócrates procurava seduzir para a filosofia aqueles que eram 'presas' fáceis dos sofistas, os jovens, sobretudo se considerarmos a personagem Menêxeno e sua relação com o “erístico” Ctesipo.

De qualquer forma, a juventude das duas personagens permite a Sócrates conduzir a discussão de uma forma diversa do que em diálogos em que seus interlocutores são mais velhos ou mais experientes. Assim, os argumentos podem ser testados até os seus limites, pois os jovens oferecem pouca resistência à condução do raciocínio, por vezes questionável, de Sócrates. Por outro lado, assumindo que os diálogos “socráticos” são, também, uma tentativa de Platão de exaltar a figura de Sócrates e de conferir ao seu mestre o valor que ele mesmo dispensava, não deixa de ser significativo que, em um diálogo que trata da amizade, os interlocutores sejam

[64] Scott, 2000, p. 52.

representantes da juventude aristocrática ateniense, a mesma juventude por causa da qual Sócrates foi acusado de corrupção.

O círculo social que rodeava Sócrates era o mesmo que procuravam os sofistas: jovens de famílias ricas e aristocráticas[65]. Embora o próprio Sócrates nunca tenha se autoproclamado um mestre (διδάσκαλος), os jovens aprendiam com ele, imitando-o. Daí, talvez, a acusação de corrupção de jovens imputada a Sócrates[66]. Entretanto, a construção da figura de Sócrates como um mestre é platônica e, obviamente, ultrapassou os seus textos e perpetuou-se.[67] Neste diálogo, vemos a figura própria de Sócrates como o mestre rodeado de discípulos aos quais procura mostrar como se conduz uma pesquisa de orientação filosófica.

Nesse sentido, a personagem que dá nome ao diálogo pode ser encarado como um indivíduo apto a assumir essa tarefa, a pesquisa filosófica. Lísis tem, ao longo de todo o diálogo, uma postura mais reflexiva e menos induzível do que a de Menêxeno, que está sempre pronto a concordar com Sócrates e não desconfia das deduções ou induções socráticas. Lísis, dessa forma, possui uma atitude muito mais próxima da filosofia, conforme o próprio Sócrates afirma:

Ἆρα μή, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Μενέξενε, τὸ παράπαν οὐκ ὀρθῶς ἐζητοῦμεν;
Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ὁ Λύσις, καὶ ἅμα εἰπὼν ἠρυθρίασεν·
ἐδόκει γάρ μοι ἄκοντ' αὐτὸν ἐκφεύγειν τὸ λεχθὲν διὰ τὸ σφόδρα προσέχειν τὸν νοῦν τοῖς λεγομένοις, δῆλος δ' ἦν καὶ ὅτε ἠκροᾶτο οὕτως ἔχων. Ἐγὼ οὖν βουλόμενος τόν τε Μενέξενον ἀναπαῦσαι καὶ ἐκείνου ἡσθεὶς τῇ φιλοσοφίᾳ, οὕτω μεταβαλὼν πρὸς τὸν Λύσιν ἐποιούμην τοὺς λόγους, καὶ εἶπον·

— Não seria o caso, Menêxeno, de não termos investigado corretamente afinal?
— A mim, pelo menos, parece ser o caso, Sócrates – disse Lísis, e, assim que falou, enrubesceu.

---

[65] Cfr. *Apologia*, 19d8-a2.
[66] Cfr. *Apologia*, 23c2-d2.
[67] O próprio Sócrates não se propõe a ser um mestre, como ele afirma na *Apologia* (23a7-b1). Ele apenas considera-se um modelo para os homens, uma vez que ele tem consciência de sua ignorância e não presume saber aquilo que não sabe. O que Sócrates faz, portanto, é dialogar com os indivíduos para expor-lhes a sua ignorância. Os indivíduos aos quais ele consegue comover passam a imitá-lo. É nesse sentido que podemos entender Sócrates como um mestre, por oferecer um exemplo de como proceder para conquistar algum conhecimento.

Pareceu-me que o que ele disse escapou-lhe sem querer porque prestava muita atenção à discussão, disposição que já era evidente enquanto escutava a conversa. Assim, querendo dar uma folga a Menêxeno e contente com o amor ao saber de Lísis, voltei-me para este último e proferi as seguintes palavras (...) (213d1-e1)

Temos, logo no início do diálogo, uma representação de como se dava de forma positiva esse processo. Antes de iniciar a discussão propriamente dita sobre a amizade, Sócrates mostra a Lísis as suas limitações, desvelando, mediante um processo interno de autorreflexão, opiniões que nunca foram devidamente postas em xeque. Ao fazer isso, Sócrates mostra a Lísis a importância de tal processo e a sua ignorância em relação às coisas que acreditava serem verdadeiras. Esse procedimento permeia todo o diálogo com os dois adolescentes, evidenciando assim a positividade desse método, uma vez que as condições eram todas favoráveis ao estabelecimento de uma discussão amigável. Afinal, embora não cheguem a uma conclusão positiva sobre a amizade, o diálogo, da forma como é conduzido, só é possível porque há entre todos uma relação mútua de respeito, afeição e predisposição a aprender.

Nesse sentido, a conversa supracitada entre Sócrates e Lísis (207d5-210d8) é bastante significativa para compreendermos esse procedimento pedagógico socrático e a sua incidência positiva sobre o comportamento do garoto. Sócrates questiona Lísis se os seus pais o amam muito (207d5-6). A resposta de Lísis é, obviamente, afirmativa. Em seguida, Sócrates conclui que, se eles o amam, querem que Lísis seja o mais feliz possível, por isso permitem-no fazer o que ele deseja (207d7-e7). Porém, o garoto não pode fazer tudo o que deseja: não pode dirigir um carro, não pode conduzir as mulas, não pode tocar nos apetrechos de sua mãe e não pode, nem mesmo, controlar a si mesmo, pois é um pedagogo quem o faz (207e9-208d7). Sócrates conclui, finalmente, que os pais de Lísis impedem-no de ser feliz e, embora o amem, mantém-no em uma condição de escravidão (208e4-7). O jovem percebe que a conclusão de Sócrates não é justa e procura defendê-los. Assim, a estratégia de Sócrates nessa primeira abordagem é bastante positiva e, conforme sugere Rider[68], “dado que Lísis não acredita, de fato, que seus pais o mantêm em 'perpétua escravidão', ele tem de ponderar, por si mesmo, sobre

[68] Rider, 2011, p. 47.

as questões e as premissas de Sócrates de modo a encontrar uma forma de esquivar-se da implícita conclusão". Com esse procedimento, Sócrates induz Lísis a assumir uma atitude mais reflexiva e o leva a questionar as premissas, antes de simplesmente aceitar as conclusões.

O garoto, embora nesse diálogo inicial seja induzido pelos argumentos socráticos, parece aprender com tal procedimento. Isso fica claro na discussão seguinte entre Sócrates e Menêxeno, quando Lísis aparenta assumir uma postura mais cuidadosa evidenciando seu avanço nesse tipo de processo investigativo conduzido pelo filósofo (213d2-3)[69]. Lísis consegue reconhecer que a investigação não foi feita corretamente, o que estimula Sócrates a continuar o exame. Nesse sentido, podemos assumir que Lísis aprendeu efetivamente com o resultado negativo – isto é, com a aporia – da primeira discussão com Sócrates a reconhecer a sua ignorância, o que o leva, nesse segundo movimento argumentativo, a reavaliar a discussão em busca de uma solução. Dessa forma, a aporia conduz a uma atitude positiva e encoraja o garoto a procurar saídas através de uma consideração mais cuidadosa dos argumentos. Portanto, temos em Lísis um exemplo significativo da positividade da aporia no exercício filosófico.

Dessa maneira, propomos que o próprio Lísis apresenta justamente a postura daquele que é nem bom nem mau: não é nem ignorante, nem sábio, como deve ser um filósofo[70]. A personagem que dá nome ao diálogo apresenta a postura ideal de um discípulo socrático: a disposição e a curiosidade para aprender, a amizade essencial para o estabelecimento de uma discussão positiva e a argúcia de compreender o que foi discutido. Lísis pode ser visto, nesse sentido, como um exemplo da influência socrática

---

[69] Analogamente, ele mantém-se em silêncio ao final do diálogo, quando Sócrates afirma que somente se pode amar ou desejar o que lhe é familiar, enquanto Menêxeno aceita prontamente a conclusão do argumento (222a4). Essa conclusão de Sócrates é, justamente, a causa da aporia final do diálogo, pois já ficara decidido anteriormente que os semelhantes não poderiam ser amigos. Porém, o que é familiar deve ser, em alguma medida, semelhante.

[70] Essa seria a natureza do filósofo, conforme proposta por Sócrates (através de Diotima) no *Banquete* (203e4-204b5). O sábio não ama a sabedoria nem deseja tornar-se sábio, pois já o é. O ignorante, por sua vez, não ama a sabedoria nem deseja tornar-se sábio e julga-se suficiente. Logo, será justamente aquele que está em uma condição intermediária entre o conhecimento e a ignorância que amará a sabedoria e será *filósofo*.

ou do resultado dessa influência no comportamento da juventude, quando as condições são favoráveis para o exercício da investigação filosófica[71].

Por outro lado, a aporia pode provocar também um efeito positivo na própria formação do pensamento filosófico, ou seja, no âmbito argumentativo. Em 216d5-7, é introduzida a noção do objeto neutro, ou seja, aquilo que é nem bom nem mau. Essa noção é o resultado da impossibilidade de prosseguir no argumento considerando somente uma polarização entre algo bom e algo mau ou entre dois opostos. Se as conclusões da discussão mostram que o que é bom não é amigo do que é bom, bem como o que é mau não é amigo do que é mau e, ainda, que o que é bom não é amigo do que é mau, deve haver necessariamente outra condição de possibilidade para a amizade. Embora esse objeto, ou gênero como o designa Sócrates, apareça somente no meio do diálogo, ele parece ser uma chave bastante positiva, mesmo que não tenhamos um aprofundamento sobre a natureza desse gênero. Ainda que os questionamentos e reflexões suscitados por Sócrates tenham um aspecto circular, eles nos deixam entrever essa pequena sugestão que pode ser, ao final, uma resposta, ou ao menos uma pista, para a compreensão da amizade. O gênero neutro é, precisamente, aquele que não é absoluto; encontra-se em um estado intermediário. Assim, a aporia força a argumentação a encontrar alguma solução para que se possa seguir adiante na investigação a despeito de oferecer uma solução definitiva do problema.

Com efeito, a atividade socrática não é a descoberta de algo ou uma resposta; a sua essência é a investigação, a procura. O diálogo é, para Sócrates, o melhor procedimento para se realizar uma investigação. Unindo o diálogo à reflexão, Sócrates procura mostrar aos seus interlocutores (tal como Platão aos seus leitores) como se deve proceder para se chegar à verdadeira natureza das coisas. Assim, a filosofia socrática talvez possa ser definida nos termos de 'cuidar da alma' e, talvez, seja a finalidade mesma da prática socrática: a depuração das opiniões como um meio para se dar um

---

[71] Não podemos deixar de considerar, por outro lado, que a atividade investigativa de Sócrates também gerava ódio em alguns interlocutores quando as condições eram outras, conforme ele mesmo afirma na *Apologia:*
Ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλαὶ μὲν ἀπέχθειαί μοι γεγόνασι καὶ οἷαι χαλεπώταται καὶ βαρύταται, ὥστε πολλὰς διαβολὰς ἀπ' αὐτῶν γεγονέναι
"Devido a esta inspeção, homens atenienses, é que surgiram tantos ódios contra mim, tão duros e violentos, de modo que, a partir deles, muitas calúnias acabaram surgindo". (22e6-23a2)

passo além em direção ao conhecimento. É necessário, portanto, antes de se empreender a busca pelo conhecimento, que o indivíduo saiba o que procura e esteja livre de falsas crenças e opiniões. Sem esse primeiro procedimento, a busca não poderá realizar-se de maneira correta.

Assim, a prática de Sócrates procura, de fato, mostrar o que se deve buscar, antes de estabelecer verdades absolutas. Sócrates entende que há uma positividade no exercício da refutação. Parece-nos que essa positividade é, justamente, ajudar os outros indivíduos a perceberem a sua ignorância, assim como ele conseguiu reconhecer a sua, e a buscarem, através dessa descoberta, entender como se deve proceder para encontrar as respostas que os tornariam melhores. Além disso, a refutação que conduz à aporia, se não atinge respostas concludentes, depura a investigação de falsas opiniões, já que, ao menos, leva ao conhecimento do que as coisas não são.

Os diálogos ditos aporéticos parecem se concentrar mais em como se deve responder a uma pergunta ou como se deve fazê-la, e em analisar as proposições e os argumentos suscitados pelas perguntas, do que na resposta propriamente dita. Nesse sentido, qualquer indivíduo estaria, como Lísis e Menêxeno, capacitado a reconhecer a sua ignorância, mediante a refutação, e a empreender uma busca pelo conhecimento. Assim, a aporia tanto quanto a refutação têm a função de evidenciar ao interlocutor os seus limites. E esse é o primeiro passo na aquisição do conhecimento se pensarmos na dialética platônica. A refutação socrática, assim como a aporia, não são um fim em si mesmo, são etapas na busca pela verdade. Porém, não qualquer tipo de verdade, mas a verdade no domínio moral, que é, justamente, aquela que move Sócrates[72].

Conforme sugere Trabattoni[73]: "a aporia e a contradição têm o escopo de conduzirem o leitor a uma situação de impasse da qual emerge dialeticamente a necessidade de encontrar uma via de evasão". Assim o *elenchos* socrático e a aporia estabeleceriam uma estreita ligação entre si e perante o processo de conhecimento do indivíduo. A aporia não deve ser encarada como um mero recurso irônico, como um recurso para expor o interlocutor ao ridículo, mas como resultado da real dificuldade de Sócrates e de seus interlocutores em alcançar uma definição satisfatória para um

[72] Vlastos, 1983, p. 32.
[73] Trabattoni, 2004, p. 63.

conceito. Além disso, ela é também um poderoso instrumento no reconhecimento de tal dificuldade. Para Kahn[74], os diálogos aporéticos são rigorosas discussões sobre virtude e educação que não chegam a conclusões definitivas, pois são destinados a provocar o estímulo intelectual, o qual o próprio Platão também experimentava.

Os diálogos aporéticos, embora terminem sem uma conclusão, podem veicular, ao longo da argumentação, conteúdos positivos. A aporia pode levar o interlocutor/leitor ao primeiro estágio do esclarecimento filosófico: o reconhecimento de um problema cuja importância e dificuldade ele não tinha compreendido. Portanto, a aporia, embora seja um resultado negativo em si, pode ser encarada como um recurso positivo no processo de conhecimento. Ainda segundo Kahn[75], “esses diálogos incorporam em sua forma literária a noção de perplexidade criativa que é a reinterpretação de Platão do *elenchos* socrático”, ou seja, a dialética platônica e o método refutatório socrático entrelaçados na construção de um novo fazer discursivo: a filosofia.

[74] Kahn, 1996, p. 57
[75] Kahn, 1996, p. 100.

Platão

Lísis

ΛΥΣΙΣ

(203a) Eu estava caminhando da Academia[1] diretamente para o Liceu[2] pelo lado de fora e bem aos pés dos muros da cidade. Quando me encontrava em frente ao pequeno portão onde está a fonte de Pánops[3], deparei com Hipótales[4], filho de Jerônimo, Ctesipo[5], do demo de Peânia, e outros jovens reunidos com eles. Hipótales, vendo-me aproximar, disse:

— Para onde vais e (203b) de onde vens, Sócrates?

— Da Academia – eu respondi – e estou indo diretamente para o Liceu.

— Venha cá até nós! – ele exclamou – Por que não te aproximas? Vale a pena!

— Onde? – retruquei – E quem está junto a vós?

— Aqui – respondeu, indicando-me em frente ao muro um recinto e uma porta aberta – Nós, e vários outros belos rapazes, passamos nosso tempo ali.

(204a) — E o que é isso e qual é o passatempo?

— É um ginásio construído recentemente – ele respondeu. O passatempo são variadas discussões as quais compartilharíamos contigo com prazer.

— Fazeis bem – repliquei. Mas quem ensina ali?

— Um colega e admirador teu, Mico[6] – disse.

— Por Zeus! – exclamei. Não é um homem qualquer, e sim um competente sofista.

— Queres então nos seguir a fim de conheceres[7] quem está lá?

---

[1] A Academia era um jardim consagrado ao herói Academos, localizado a noroeste de Atenas, fora dos muros da cidade. Platão teria fundado a sua escola nas proximidades desse jardim, aproximadamente em 387 a.C., daí o nome da escola fundada pelo filósofo. Junto ao jardim havia um ginásio. Essa é a única menção explícita à Academia nos diálogos platônicos.

[2] O Liceu era um ginásio, situado próximo ao templo de Apolo Liceu. Como a Academia, também era fora da cidade. Aproximadamente em 335 a.C., Aristóteles instituiu a sua escola nas suas imediações.

[3] No jardim do Liceu estava a Fonte de Pánops. Pánops foi, provavelmente, um antigo herói ateniense a quem eram dedicados um templo, um altar e o jardim aqui mencionado.

[4] Hipótales aparece somente nesta obra. Diógenes Laércio (3.46) cita um Hipótales de Atenas como pupilo de Platão, talvez baseado, justamente, neste diálogo. Ele é caracterizado como pouco mais velho do que *Lísis*. (Nails, 2002, p. 174).

[5] Ctesipo de Peânia figura em mais dois diálogos platônicos: no *Eutidemo*, é um dos interlocutores de Sócrates e tem um papel importante na caracterização da erística; já no *Fédon* (59b), é um dos companheiros que presenciam as últimas horas de Sócrates (Nails, 2002, pp. 119-120). No *Lísis*, ele é primo de Menêxeno e alguns autores sugerem que fosse seu amante também, o que justificaria as fortes críticas contra o comportamento de Hipótales.

[6] Não se sabe nada sobre Micos, se realmente existiu. No diálogo, Micos é caracterizado como um hábil sofista, não sem um traço de ironia de Sócrates, que se refere a si próprio, logo em seguida, como 'um homem ordinário'.

[7] Tempesta assume aqui εἰδῇς (ἵνα καὶ εἰδῇς τοὺς ὄντας αὐτόθι) em lugar do ἴδῃς estabelecido por Burnet (ἵνα καὶ ἴδῃς τοὺς ὄντας αὐτόθι). Faz sentido, pois conforme percebemos em seguida, Sócrates não

(204b) — Antes gostaria de escutar o seguinte[8]: por quem eu entraria, ou seja, quem é o mais belo?

— Para cada um de nós parece ser um, Sócrates.

— Mas quem é o teu, Hipótales? Dize-me!

Ele, ao ser interrogado, enrubesceu. E eu disse:

— Hipótales, filho de Jerônimo, já não precisas me dizer se amas[9] alguém ou se não amas, pois eu percebi que não somente amas, mas que já te encontras avançado nos caminhos do amor[10]. Eu sou um homem ordinário (204c) e inútil em tudo o mais, mas isto, de algum modo, foi-me dado pelo deus[11]: ser capaz de reconhecer, instantaneamente, quem ama e quem é amado.

---

conhece Lísis; além disso, o verbo οἶδα reforça a estratégia de Hipótales de convencer o filósofo a entrar no ginásio, aguçando a sua curiosidade.

[8] Tempesta entende o αὐτοῦ como parte da frase de Sócrates (Βούλει οὖν ἕπεσθαι, ἔφη, ἵνα καὶ ἴδῃς τοὺς ὄντας αὐτόθι; **Αὐτοῦ** πρῶτον ἡδέως ἀκούσαιμ' ἂν ἐπὶ τῷ καὶ εἴσειμι καὶ τίς ὁ καλός), conforme aparece nos manuscritos, e não como pertencente à fala de Hipótales como estabeleceu Burnet (Βούλει οὖν ἕπεσθαι, ἔφη, ἵνα καὶ ἴδῃς τοὺς ὄντας αὐτόθι **[αὐτοῦ]**; Πρῶτον ἡδέως ἀκούσαιμ' ἂν ἐπὶ τῷ καὶ εἴσειμι καὶ τίς ὁ καλός). O estudioso opta, porém, em traduzi-lo como um locativo; em nossa tradução entendemo-lo como um pronome catafórico, objeto de ἀκούσαιμι; verbo que rege complemento em genitivo.

[9] Os termos relacionados ao amor deste parágrafo são cognatos de ἔρως que, em grego, designa o amor apaixonado com conotação sexual.

[10] A homossexualidade na cultura grega difere da nossa pela prontidão em reconhecer a alternância de preferências homossexuais e heterossexuais no mesmo indivíduo. Embora os gregos estivessem conscientes das diferenças entre as preferências sexuais de cada um, não há na linguagem grega substantivos correspondentes a nossa distinção. Para os gregos, qualquer um poderia, em algum momento, responder a estímulos sexuais homo ou heterossexuais. A homossexualidade assumia, em muitos casos, um caráter iniciatório em que o amante – mais velho – introduzia o seu amado – mais jovem – em questões que iam além daquelas de caráter sensual; assim o amante era uma espécie de tutor para o amado. Para uma discussão mais abrangente sobre o tema ver: Dover, K. J., *Greek Homosexuality*. London: Duckworth, 1978.

[11] Na *Apologia*, Sócrates imputa ao deus em Delfos a responsabilidade pela sua atividade, pois é o deus quem o impele a investigar. Quando o deus afirma que ninguém é mais sábio do que Sócrates, ele, por não se julgar sábio, passa a interrogar os homens notadamente tidos como sábios a fim de refutar o oráculo. Contudo, ele percebe que, enquanto esses pretensos sábios nada sabiam de fato, ele próprio reconhecia, ao menos, que nada sabia. Desse modo, Sócrates compreende o sentido do oráculo do deus e passa a exercer a sua atividade como uma missão divina: a consciência de sua ignorância faz dele mais sábio do que qualquer outro homem, sendo ele um modelo para que os demais homens (23a7-b4). Logo, para Sócrates, a filosofia está a serviço do deus e estabelece com ele uma relação de φιλία (*Apologia*, 23b4-5):

ταῦτ' οὖν ἐγὼ μὲν ἔτι καὶ νῦν περιιὼν ζητῶ καὶ ἐρευνῶ κατὰ τὸν θεὸν

"Então, até hoje perambulando por aí, eu investigo e interrogo essas coisas em conformidade com o deus".

Nesta passagem do *Lísis*, já podemos entrever a estreita ligação da sabedoria com o amor. O filósofo, como veremos adiante, é aquele que ama a sabedoria justamente porque se encontra em um estado de privação desta, isto é, de uma relativa ignorância. Isso faz com que ele possua uma atração pelo conhecimento e seja, assim, um amante da sabedoria.

Ele, ao ouvir isso, corou ainda muito mais. Ctesipo, então, disse:

— Ah, muito bonito que cores, Hipótales, e hesites em dizer o nome dele a Sócrates! Pois se Sócrates ocupar-se contigo, mesmo que pouco tempo, será torturado por ti ao ouvi-lo dizendo-o sem parar. Ao menos os nossos (204d) ouvidos, Sócrates, já os deixou surdos e cheios de "Lísis". E, além disso, sempre que ele bebe um pouco, é fácil despertarmos achando que estamos ouvindo o nome de Lísis. Ademais, as coisas que ele relata em detalhes, ainda que terríveis, não são de todo terríveis quando comparadas às suas tentativas de despejar sobre nós os seus poemas e os seus escritos. E o pior de tudo é que ele canta para o seu 'favorito' com uma voz espantosa, que nossos ouvidos têm de aguentar. E, agora, enrubesce ao ser interrogado por ti.

(204e) — Este Lísis é alguém jovem, parece – repliquei. Mas é apenas um palpite, porque não o reconheci ao ouvir o seu nome.

— Não é sempre que o chamam pelo nome – respondeu – pois ainda é chamado pelo nome do pai por ser ele muito conhecido. Contudo, bem sei que é difícil ignorares o aspecto do garoto, pois isso basta, por si só, para ele ser reconhecido[12].

— Dize-me: de quem ele é filho? – perguntei.

— É o filho mais velho de Demócrates, de Exone – respondeu.

— Muito bem, Hipótales! – falei. Que amor nobre e vigoroso, em todos os sentidos, foste encontrar! Adiante então! Mostra também a mim o que (205a) tens mostrado a eles, para que eu saiba se conheces o que o amante deve dizer a respeito do seu favorito, tanto a ele próprio quanto aos outros!

— Mas estás dando crédito a alguma coisa que ele está dizendo, Sócrates? – perguntou Hipótales.

— Acaso negas – perguntei – que estejas apaixonado por aquele jovem a quem ele se refere?

— Não, eu não! – ele retrucou. Mas não escrevo nem em versos nem em prosa para o meu favorito.

---

[12] ἱκανὸς γὰρ καὶ ἀπὸ μόνου τούτου γιγνώσκεσθαι. Embora o adjetivo ἱκανὸς esteja no masculino, entendemos a expressão como uma construção pessoal com valor impessoal. Seria, literalmente: 'ele é suficiente, por si só, para ser reconhecido'. Ou seja, Lísis poderia ser reconhecido apenas pela sua figura e não precisaria beneficiar-se da fama de seu pai.

— Ele não bate bem da cabeça! – exclamou Ctesipo. Mas age como um tolo e desvairado!

Então eu disse:

— Hipótales, não estou pedindo para ouvir os teus versos ou cantos, a despeito de tê-los composto ou não para o jovem rapaz, mas (205b) apenas para informar-me do seu teor[13], para saber de que maneira te comportas perante o teu favorito.

— Ele certamente poderá te dizer – respondeu – pois conhece e lembra com precisão das minhas palavras, uma vez que, conforme diz, já está com os ouvidos aturdidos por tanto me ouvir.

— Pelos deuses, com certeza! – falou Ctesipo. Pois é absolutamente ridículo, Sócrates. E como não seria ridículo ser amante, prestar atenção ao seu 'queridinho' em detrimento dos outros, (205c) e não ter nada de original a dizer senão o que diria uma criança? O que a cidade toda canta sobre Demócrates e Lísis, o avô do garoto, e sobre todos os seus antepassados – suas riquezas, suas criações de cavalos, suas vitórias nos jogos píticos, ístmicos e nemeus com quadrigas e em corridas de cavalo[14]; tudo isso ele compõe e recita, além de outras coisas ainda mais fora de moda[15]. Com efeito, de manhã cedo, ele nos narrava, por meio de um poema, a hospitalidade dada a Hércules: como o seu antepassado, tendo nascido de Zeus e da filha do fundador do *demo*, (205d) hospedara Hércules devido a seu parentesco. Esse tipo de coisa é o que as velhas cantam, e há muitas outras coisas como essas, Sócrates. Eis o que ele, cantando e declamando, obriga-nos a escutar.

Eu, após ouvi-lo, disse:

— Estás sendo ridículo, Hipótales. Estás compondo e cantando elogios a ti mesmo antes de teres conquistado a vitória?

— Mas não é em meu louvor que componho e canto, Sócrates – respondeu.

— Tu pensas que não – repliquei.

— Como assim? – perguntou.

---

[13]τῆς διανοίας. Sócrates não está se referindo à forma do discurso escolhida por Hipótales, diferentemente da acusação de Ctesipo. Ele quer saber qual é o conteúdo das composições.

[14] Pitos, Nemeia e o Istmo eram lugares onde ocorriam os maiores Jogos Pan-Helênicos, assim como Olímpia. Nesses jogos também eram executadas essas composições encomiastas, as quais Ctesipo diz atraírem Hipótales. (cfr. Tempesta, p. 200, In: Trabattoni: 2004).

[15] κρονικώτερα = da idade de Cronos.

(205e) — Estes cantos referem-se sobretudo a ti – expliquei – pois, se conquistares o teu favorito sendo ele tal como cantas, serão em tua honra os discursos, os cantos e os elogios, como se fosses tu o vencedor por obter um favorito desse jaez. Mas, se ele te evitar, quanto maiores forem os teus elogios a esse favorito, tanto mais parecerás ridículo por ter sido privado de um rapaz tão excelente[16]. (206a) Portanto, meu amigo, quem é sábio em assuntos amorosos não exalta seu amado antes de tê-lo conquistado, receando a forma pela qual as coisas possam terminar. E ao mesmo tempo, os belos, sempre que alguém os elogia e enaltece, enchem-se de orgulho e arrogância. Ou não achas?

— Acho, sim!

— Então, quanto mais arrogantes forem, mais difíceis de conquistar se tornam?

— Provavelmente sim.

— Que tipo de caçador seria alguém, a teu ver, se excitasse a sua presa e a tornasse mais difícil de conquistar ao caçá-la?

(206b) — É claro que um péssimo caçador.

— E, obviamente, seria uma grande falta de refinamento não encantá-la com palavras e cantos, mas torná-la selvagem. Não seria?

— Parece-me que sim.

— Toma cuidado, então, Hipótales, para não te sujeitares a todas essas críticas por causa da tua poesia. Além disso, eu acho que tu não concordarias de bom grado que um homem que faz mal a si mesmo com sua poesia seja um bom poeta, já que é prejudicial a si mesmo.

— Não, por Zeus! – exclamou. Seria um grande absurdo. Mas por causa (206c) disso, Sócrates, peço-te que me aconselhes e, se tens algum outro conselho a me dar, dize-me que conversa se deve ter ou o que se deve fazer para que um favorito venha a se afeiçoar por ti!

— Não é fácil dizê-lo – falei. Mas, se quiseres fazê-lo vir até mim para uma conversa, talvez eu possa te mostrar o que se deve conversar com ele, ao invés dessas coisas que, segundo dizem, tu andas falando e cantando por aí.

---

[16] καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν: coisas belas e boas. Essa expressão caracteriza o ideal de beleza grego. Nela encerra-se a noção de beleza física e moral.

— Ora, não há nenhuma dificuldade – assegurou – pois se entrares aqui com Ctesipo e, sentando-te, começares a dialogar, creio que ele mesmo se aproximará de ti. Ele é especialmente afeito a ouvir discussões, Sócrates, (206d) e nessa época, como celebram as Hermeias[17], estão ali misturados jovens e garotos, de modo que ele se aproximará de ti. Caso contrário, Lísis é íntimo de Ctesipo em razão de seu primo Menêxeno. Pois, dentre todos, o seu maior companheiro é justamente Menêxeno. Que Ctesipo o chame, então, se acaso ele não se aproximar por conta própria.

— É o que se deve fazer – disse eu. Imediatamente, peguei (206e) Ctesipo e entrei no ginásio. Os outros vieram atrás de nós.

Assim que entramos, notamos ali mesmo que os garotos haviam acabado de fazer as oferendas e as preparações para os sacrifícios já estavam quase cumpridas: todos estavam paramentados e jogando com astrágalos[18]. A maior parte deles jogava no pátio externo, enquanto alguns outros, no canto do vestiário, jogavam par-ou-ímpar com vários astrágalos que tiravam de alguns saquinhos[19]; outros ainda estavam parados ali em volta observando-os. Dentre estes, estava Lísis[20] em pé (207a) em meio aos garotos e jovens, coroado e com aspecto imponente. Não merecia ouvir apenas "és belo, sim"[21],

---

[17] As festas de Hermes eram realizadas em várias localidades gregas. Dentre os atributos do deus Hermes estava o de protetor das palestras e ginásios onde, todos os anos, celebrava-se esse festival. As festas privadas, ou as Hermeias, possuíam um valor agonístico, talvez como uma espécie de teste para os garotos. Durante o festival, rapazes de diferentes idades podiam se misturar, o que não era, habitualmente, permitido (Lualdi, 1998, p. 186).

[18] Pequenos ossos de pés de animais utilizados como dados.

[19] φορμίσκων: embora os escoliastas testemunhem que se trata de cestos, evidências arqueológicas e iconográficas mostram que eram pequenos sacos, às vezes oferecidos como presentes de amor. (Tempesta, p. 254. In: Trabattoni: 2004).

[20] Lísis aparece apenas neste diálogo de Platão. Porém, parece ter sido uma figura histórica: há evidências arqueológicas de que ele cresceu, casou-se e teve filhos e netos em Atenas antes de morrer. Era filho de Demócrates e neto de Lísis e provinha de uma família renomada e influente (Nails, 2002, pp. 195-197). Era, provavelmente, bem conhecido no círculo platônico e possuía uma beleza notável. Essa dupla condição, ser bem-nascido e belo, faz de Lísis um típico representante da concepção grega da excelência compreendida na expressão καλὸς καὶ ἀγαθός ("belo e bom").

[21] Tempesta estabelece essa passagem como sendo um discurso direto: οὐ τὸ 'καλὸς εἶ, ναί' μόνον ἄξιος ἀκοῦσαι ao invés daquela estabelecida por Burnet: οὐ τὸ καλὸς εἶναί μόνον ἄξιος ἀκοῦσαι. As traduções são, assim, sempre algo como: "não merecia apenas ouvir (ou ter fama de) ser belo". Porém, o estudo de Capra demonstra que a expressão 'καλὸς εἶ, ναί' era largamente utilizada no contexto ginasial e pederástico, tanto em pichações nas vizinhanças dos ginásios como também na própria poesia. Essa nova sugestão oferece dois pontos positivos na leitura do diálogo. Em primeiro lugar, corrobora o sentido da discussão anterior de Sócrates com Ctesipo sobre a repetição obsessiva do nome de Lísis, que já irritou os companheiros de Hipótales e que os deixa aturdidos pensando estarem escutando o nome a todo instante. Por outro lado, oferece uma chave satisfatória para o comentário posterior de Sócrates sobre a beleza física e moral do rapaz. Remetemos aqui à discussão feita por Capra (Trabattoni, 2004, vol. II, p. 183-190) e ao comentário filológico de Tempesta (Trabattoni, 2004, vol. I, pp. 254-257).

mas que era belo e nobre[22]. Dirigimo-nos para o lado oposto e sentamo-nos, já que ali estava tranquilo; assim, pusemo-nos a conversar uns com os outros. Lísis, então, virando-se, observava-nos frequentemente e desejava claramente se aproximar. Até aquele momento, Lísis estava indeciso e hesitava em se aproximar sozinho. Mas, em seguida, Menêxeno[23], (207b) que estava no meio do jogo, veio do pátio e, vendo a mim e a Ctesipo, aproximou-se e sentou-se a nosso lado. Ao vê-lo, Lísis seguiu-o e sentou-se com Menêxeno. Os outros também se aproximaram, inclusive Hipótales que, ao ver muitas pessoas agrupadas, postou-se atrás delas, de onde, supunha ele, Lísis não poderia enxergá-lo, pois temia deixá-lo irritado. Dessa maneira, achegado, escutava. E eu encarei Menêxeno e falei:

— Filho (207c) de Demofonte, qual dos dois é o mais velho?

— Nós discordamos sobre isso – respondeu.

— Disputaríeis, então, sobre qual dos dois é o mais nobre? – perguntei.

— Sem dúvida – disse.

— Da mesma forma também, sobre qual dos dois é o mais belo?

Ambos, então, riram.

— Com efeito, não perguntarei qual dos dois é o mais rico, pois sois amigos. Não é?

— Com certeza! – responderam.

— De fato, dizem que os amigos compartilham dos seus bens, de modo que não diferireis nisso, se é verdade o que dizeis sobre a vossa amizade.

Ambos assentiram.

(207d) Depois disso, dispunha-me a lhes perguntar qual dos dois era o mais justo e o mais sábio. Nesse ínterim, alguém, aproximando-se, fez Menêxeno se levantar dizendo que o mestre de ginástica[24] o chamava; pareceu-me que ele estava conduzindo o rito. Ele, assim, se foi. E eu perguntei a Lísis:

---

[22] Mais uma vez o uso de καλός τε κἀγαθός.

[23] Menêxeno é personagem homônimo do diálogo *Menêxeno*, além de figurar entre os presentes no *Fédon*. No *Lísis*, ele é caracterizado como coetâneo de Lísis e primo de Ctesipo. Não se sabe muito a respeito da família de Menêxeno, mas conjectura-se que ele pode estar relacionado à família de Sócrates, já que um dos filhos deste possui o mesmo nome (Nails, 2002, pp. 202-203).

[24] Além de mestre de ginástica, o pedótriba (παιδοτρίβην), também tinha como função a observação dos ritos religiosos dentro do ginásio (cfr. *República*, 406a-b).

— Suponho, Lísis, que teu pai e tua mãe te amam[25] muito, não?

— Certamente – respondeu.

— Então, eles não gostariam que fosses o mais feliz possível?

(207e) — Como não?

— E te parece ser feliz o homem que é escravo e ao qual não é permitido fazer nada daquilo que deseja?

— Por Zeus, claro que não, a meu ver!

— Então, se teu pai e tua mãe te amam e desejam que tu venhas a ser feliz, é claro que cuidam de todas as formas para que sejas feliz.

— E como não seria?

— Portanto, permitem que faças aquilo que queres e não te reprovam nem te impedem de fazer o que desejas.

— Não, por Zeus, Sócrates, pelo contrário, impedem-me de fazer muitas coisas.

— Como assim? – disse eu. Embora queiram que sejas feliz, (208a) impedem-te de fazer aquilo que queres? Dize-me o seguinte: se desejasses subir em um carro de teu pai e assumir as rédeas em uma corrida, eles não te permitiriam, mas te impediriam, não é?

— Por Zeus! É claro que não me permitiriam.

— Mas, então, a quem permitiriam?

— Há um auriga que recebe salário do meu pai.

— O que dizes? Confiam mais em um empregado do que em ti para fazer o que quiser com os cavalos e, além disso, (208b) dão-lhe dinheiro por isso?

— E daí? – perguntou

— Mas, creio que te permitiriam conduzir uma parelha de mulas e, se quisesses pegar um chicote e açoitá-las, eles te deixariam fazê-lo.

— Como permitiriam isso?

— E então? – perguntei. A ninguém é permitido açoitá-las?

— Claro que sim – retrucou – ao tratador.

— Ele é um escravo ou um homem livre?

---

[25] O verbo φιλέω aparece aqui pela primeira vez no diálogo. Esse verbo possui um campo semântico muito abrangente em grego, podendo significar: gostar, amar, ser amigo, adorar, estimar, querer bem e até, em alguns contextos, beijar. Por outro lado, o verbo ἐράω designa o amor apaixonado, com conotação sexual: amar (no sentido sexual), estar apaixonado, ter desejo.

— Um escravo – respondeu.

— Então, eles têm mais em conta um escravo do que a ti, filho deles, segundo parece, e confiam-lhe mais as próprias coisas do que a ti e permitem que ele faça o que quiser, enquanto a ti (208c) impedem de fazê-lo? Responda-me ainda o seguinte: permitem que governes a ti próprio ou nem isso confiam a ti?

— E como confiariam? – disse ele.

— Mas então alguém te governa?

— Aquele ali, o pedagogo[26].

— E ele não é um escravo, é?

— E como não seria? É um dos nossos escravos.

— Que terrível! – repliquei. Ser livre, mas ser governado por um escravo! E o que faz esse pedagogo enquanto te governa?

— Obviamente me leva ao professor – respondeu.

— Porventura, também eles, os professores, não te governam?

(208d) — Com certeza.

— Portanto, muitos senhores e governantes teu pai voluntariamente impõe a ti. E quando vais para casa junto de tua mãe, acaso ela permite, quando estiver tecendo, que faças o quiseres com a lã ou com o tear para ver-te contente? Por certo, ela não te impede de mexer na espátula, na lançadeira ou em qualquer outro instrumento de tecer.

Ele, rindo, falou:

— Por Zeus, Sócrates, não somente me impede de fazê-lo, como também me açoitaria, se eu mexesse nessas coisas.

— Héracles! – tornei eu. Mas não ultrajaste teu pai ou tua mãe, certo?

— Por Zeus, é claro que não! – respondeu.

— Mas por que, então, te impedem terrivelmente de ser feliz e de fazer o que quiseres e te educam submetendo-te ao longo de todo o dia a uma condição contínua de servidão, na qual quase nada do que desejas podes fazer? Consequentemente, nenhuma utilidade tem tanta riqueza para ti, já que outros (209a) a dirigem ao invés de ti, e até mesmo a

---

[26] O pedagogo em Atenas tinha a função de conduzir os garotos às lições e atividades e assisti-los enquanto estivessem ali.

tua pessoa, tão bem-nascida, também ela é comandada e zelada por outrem. Então, tu nada governas, Lísis, e não fazes nada daquilo que desejas.

— Pois ainda não tenho idade, Sócrates – retrucou.

— Temo que não seja por isso que eles te impeçam, filho de Demócrates, visto que ao menos em uma coisa, suponho eu, teu pai e tua mãe confiam em ti e não esperam até que tenhas idade: quando querem que alguém leia ou escreva algo para eles, és tu, presumo eu, (209b) quem preferencialmente escolhem entre os da casa. Não é?

— Sim, naturalmente – disse.

— Então, tu podes, nesse caso, escrever a carta que quiseres: seja uma ou duas. E o mesmo vale para a leitura. E quando pegas a lira, acho que nem teu pai nem tua mãe te impedem de tocar as cordas que quiseres, nem de usar os dedos ou o plectro[27] para tocá-la. Ou te proíbem?

— Não me proíbem, de fato.

— Qual então, Lísis, poderia ser a causa de, nestes casos, (209c) não te proibirem, mas naquelas outras coisas que dissemos há pouco, te proibirem?

— Porque nestes assuntos, penso eu, tenho conhecimento, ao passo que naqueles, não.

— Muito bem, meu bom rapaz! – falei. Portanto, não é a idade que teu pai aguarda para te confiar tudo; mas no dia em que considerar que tu és mais sábio do que ele, então ele confiará a si próprio e os seus negócios a ti.

— É assim mesmo o que penso – replicou.

— Pois bem! – disse eu. E então? Acaso o teu vizinho não terá o mesmo critério que teu pai em relação a ti? (209d) Achas que ele confiará a ti a administração da própria casa quando considerar que és mais sábio do que ele mesmo na administração doméstica, ou achas que ele mesmo assumirá essa função?

— Acho que a confiará a mim.

— E então? Achas que os atenienses não te confiarão os seus negócios, quando perceberem que és suficientemente sábio?

— Acho que sim.

---

[27] Espécie de palheta para tocar as cordas da lira.

— Por Zeus! – exclamei. E quanto ao Grande Rei?[28] Por acaso ele confiaria ao filho mais velho, a quem cabe o governo da Ásia, acrescentar o que ele quisesse ao molho durante o cozimento da carne? (209e) Ou confiaria essa tarefa a nós, se, depois de irmos até ele, lhe mostrássemos que somos mais sábios do que o seu filho no preparo das refeições?
— É evidente que confiaria a nós – respondeu.
— E não permitiria que ele acrescentasse nada ao molho, quanto a nós, mesmo se quiséssemos jogar um torrão de sal, ele o permitiria.
— Como não?
— E se o seu filho machucasse os olhos? Acaso ele permitiria que seu filho tocasse nos próprios (210a) olhos, mesmo não considerando-o médico, ou o proibiria?
— Ele o proibiria.
— E se ele nos considerasse médicos e quiséssemos abrir seus olhos para salpicar cinzas, suponho que ele não nos impediria por acreditar que pensamos corretamente.
— Tens razão.
— Porventura ele não confiaria também a nós, mais do que a si próprio e a seu filho, todas as outras coisas nas quais lhe parecêssemos ser mais sábios do que eles?
— Necessariamente, Sócrates.
— Portanto, eis o que acontece, caro Lísis – disse eu. Nas coisas em que (210b) nos tornarmos sábios, todos confiarão em nós – gregos e bárbaros, homens e mulheres – e, nesse âmbito, faremos o que quisermos sem que ninguém de bom grado nos impeça. Em relação a essas coisas, nós mesmos seremos livres e controlaremos os demais, e nos apoderaremos delas – pois tiraremos vantagens delas. Entretanto, nas coisas em que não tivermos compreensão, ninguém confiará que façamos o que nos parecer conveniente. Pelo contrário, (210c) todos nos impedirão o quanto puderem, não somente pessoas estranhas, como também o nosso pai, a nossa mãe ou qualquer um que nos seja ainda mais íntimo do que eles. Nesse âmbito, nós mesmos obedeceremos a outrem e aquelas coisas nos serão alheias, pois nenhuma vantagem tiraremos delas. Concordas que é assim que sucede?
— Concordo.

---

[28] Rei da Pérsia.

— Por acaso, então, seremos amigos de alguém e alguém gostará de nós naquilo em que formos inúteis?

— De fato, não – respondeu.

— Neste caso, portanto, nem o teu pai te ama, nem ninguém ama a quem quer que seja na medida em que se é inútil.

— Parece que não – disse.

(210d) — Contudo, se te tornares sábio, meu bom garoto, então todos serão teus amigos e todos ficarão íntimos de ti, pois lhes serás útil e bom[29]. Mas se não te tornares sábio, ninguém será teu amigo, seja teu pai, tua mãe ou teus familiares. É possível então, Lísis, ser arrogante naquilo que ainda não se compreende?

— Como seria possível? – disse ele.

— Portanto, se tu precisas de um professor, ainda não tens compreensão.

— É verdade.

— Portanto, não podes ser um rapaz arrogante[30], se ainda és, de fato, ignorante.

— Por Zeus, Sócrates, parece que não – disse.

(210e) E eu, depois de ouvi-lo, dei uma olhada em Hipótales e por pouco não cometi uma falha, pois me ocorreu dizer: “É desta forma, Hipótales, que se deve conversar com o teu favorito, humilhando-o e rebaixando-o, e não como tu fazes envaidecendo-o e lisonjeando-o”. Contudo, ao notá-lo angustiado e incomodado pelas coisas ditas, lembrei-me que, embora tivesse se aproximado, queria passar desapercebido a Lísis; assim me contive (211a) e guardei minhas palavras. Nesse ínterim, Menêxeno voltou e sentou-se ao lado de Lísis, de onde havia se levantado. Então Lísis, muito zombeteira e amigavelmente, escondido de Menêxeno, disse-me sussurrando:

— Sócrates, assim como discutiste comigo, faze também com Menêxeno!

E eu repliquei:

— És tu quem deve fazer isso, Lísis, já que acompanhaste tudo atentamente.

---

[29] A discussão estabelece a utilidade como condição para uma relação de amizade.

[30] Platão joga aqui com os termos μέγα φρονεῖν, μεγαλόφρων e ἄφρων. Todos eles, em certa medida, significam um tipo de privação ou corrupção do pensamento: o primeiro termo, μέγα φρονεῖν, literalmente quer dizer “pensar grande” ou “ter pensamentos altivos”; o segundo, μεγαλόφρων, pode ter uma conotação positiva como “generoso”, “de espírito elevado”, ou negativa como “soberbo”, “orgulhoso”, pois é um adjetivo composto por μέγας – grande – e φρήν – coração ou mente -; já o terceiro, é um adjetivo com um ‘a’ privativo e φρήν, podendo significar “insensível”, “sem sentimentos” ou “insensato”, “estúpido”.

— Com certeza! – falou

— Pois bem, tenta recordar (211b) da melhor maneira possível, a fim de que possas lhe dizer tudo com clareza! Se esqueceres de algo, pergunta-me de novo logo que viermos a nos encontrar – disse eu.

— Pois farei isso com toda certeza, Sócrates, estejas seguro disso. Mas, então, discute alguma outra coisa com ele para que eu escute até chegar a hora de ir para casa! – disse ele.

— Devo fazê-lo já que estás pedindo – disse eu. Mas vê se me defendes, se Menêxeno tentar me refutar. Ou não sabes que ele é erístico[31]?

— Sim, por Zeus, e como sei! É exatamente por causa disso que (211c) quero que discutas com ele – disse Lísis.

— Para que eu venha a ser ridicularizado? – perguntei

— Por Zeus, não! – exclamou. Mas para que tu lhe dês uma lição!

— Como? – falei eu. Isso não é fácil, pois é um sujeito hábil, discípulo de Ctesipo. Aliás, o próprio Ctesipo está aqui, não vês?

— Não te preocupes com ninguém, Sócrates – disse ele. Vai, conversa com ele!

— Devo conversar com ele, então – respondi.

Enquanto conversávamos tais coisas, Ctesipo disse:

— Ei! Por que estais vos regalando sozinhos e não (211d) compartilhais da conversa conosco?

— Ora, devemos compartilhá-la, sim – retruquei. De fato, Lísis não compreende parte do que estou dizendo, mas, segundo alega, acha que Menêxeno o entende e pede que eu o interrogue.

— Por que não o interrogas então? – perguntou.

— Vou interrogá-lo, sim – repliquei. E tu, Menêxeno, responde ao que te perguntarei. Acontece que desde criança eu desejo um certo bem, assim como outras pessoas

---

[31] ἐριστικός: a expressão designa alguém que gosta de disputas argumentativas, praticante da erística. A erística era uma prática bastante difundida na Antiguidade Clássica. Consistia em um método de discussão entre dois oponentes que confrontavam duas teses até exaurirem, de maneira absurda, as suas possibilidades. O objetivo era fazer calar o seu adversário deixando-o no limite de seus argumentos. Ctesipo, o primo e mestre de Menêxeno, figura no diálogo *Eutidemo* como um indivíduo que sabe utilizar essa prática; por conseguinte, Menêxeno seria também adepto de tal prática. É notável que esta palavra apareça justamente introduzindo a discussão de Sócrates com Menêxeno que apresentará uma nuance erística.

desejam outros bens[32]. Com efeito, um (211e) deseja possuir cavalos, outro cães, outro ouro, e ainda outro honra, mas eu não me interesso muito por essas coisas. Contudo, quando se trata de obter amigos, sinto um ardente desejo, e preferiria ter um bom amigo a ter a mais bela codorna ou o mais belo galo do mundo, e sim, por Zeus, até mesmo um cavalo ou um cão! Creio que – pelo cão! – eu escolheria sem sombra de dúvida antes um companheiro do que o ouro de Dario[33], ou mesmo o próprio Dario; eis a minha paixão por fazer amigos. (212a) Então, ao ver a ti e a Lísis, fiquei impressionado e vos considero felizes, uma vez que, mesmo sendo tão jovens, sois capazes de adquirir este bem com rapidez e facilidade: tu encontraste nele, pronta e intensamente, um amigo desse jaez; assim como ele, por sua vez, encontrou em ti. Já eu estou tão longe deste bem que tampouco sei de que maneira alguém se torna amigo de outrem, e é precisamente sobre esse assunto que quero te interrogar, visto que tens experiência. Dize-me então:

— Quando alguém se torna amigo de outrem, qual dos dois (212b) vem a ser amigo[34] do outro: quem ama se torna amigo de quem é amado, ou quem é amado se torna amigo de quem ama? Ou não há diferença?

— A meu ver, não parece haver diferença – respondeu Menêxeno.

— Como assim? – retruquei. Ambos, então, tornam-se amigos reciprocamente, mesmo se apenas um dos dois amar o outro?

— Sim, é o que me parece – disse.

— E então? Não é possível que quem ama não seja correspondido pela pessoa amada?

— É possível.

---

[32]Aqui começa, de fato, a discussão sobre a *philia*.

[33] Dario II, rei da Pérsia de 424 a 406 a.C., era considerado o homem mais rico do mundo:
καὶ τὰ μὲν Λακεδαιμονίων ὡς πρὸς Ἑλληνικοὺς μὲν πλούτους μεγάλα, ὡς δὲ πρὸς τοὺς Περσικοὺς καὶ τοῦ ἐκείνων βασιλέως οὐδέν
"Contudo, a riqueza dos lacedemônios é maior quando comparada a dos outros gregos, mas não é nada quando comparada à riqueza do Rei dos persas." (*Alcibíades* I, 123b1-3).

[34] A pergunta, logo de início, já apresenta um problema semântico gerado pelas múltiplas possibilidades do termo: para se chegar a uma resposta seria necessário definir a qual sentido do verbo refere-se o adjetivo φίλος (*philos*): se à voz ativa φιλῶ ou à voz passiva φιλοῦμαι. Nós o traduzimos por "amigo", porém a tradução poderia ser: a) "aquele que sente afeição", caso o referente for o verbo na voz ativa; b) "caro", "querido", se o referente for o verbo na voz passiva; e, ainda, c) "amigo" com o sentido recíproco. Logo, sem estabelecer qual será o significado exato dado ao adjetivo "amigo", não se pode chegar a uma solução. Menêxeno não percebe a manipulação de Sócrates, logo a discussão vai terminar em aporia.

— E então? Não é possível também que quem ama seja odiado? Por exemplo, é o que parece ocorrer, às vezes, aos amantes que sofrem pelos seus favoritos: mesmo (212c) amando da forma mais intensa possível, uns pensam que não são correspondidos, ao passo que outros pensam até mesmo que são odiados. Ou isso não te parece ser verdade?

— Obviamente é verdade – disse.

— Então, nessa condição, um deles ama, enquanto o outro é amado, não é? – perguntei.

— Sim – respondeu.

— Então, qual dos dois é amigo do outro? O amante do amado – quer seja correspondido quer seja odiado – ou o amado do amante? Ou, em tal condição, nenhum dos dois é amigo do outro, na medida em que ambos não se amam reciprocamente?

(212d) — Parece ser este o caso – respondeu.

— Portanto, agora nossa opinião é diversa da anterior. Pois há pouco admitíamos que, se um deles amasse o outro, ambos seriam amigos; mas agora, se ambos não amarem, nenhum dos dois será amigo um do outro.

— É bem possível – disse ele.

— Portanto, ninguém será amigo do amante se ele não for correspondido.

— Parece que não– falou.

— Portanto, não há amantes de cavalos, se os cavalos não correspondem ao seu amor, nem amantes de codornas, de cães, de vinhos, de ginástica, nem mesmo amantes da sabedoria[35], se a sabedoria não corresponder ao seu amor. Ou todos eles (212e) amam essas coisas, mesmo que elas não sejam suas amigas[36], de modo que está mentindo o poeta quando diz:

“feliz daquele que tem como amigos crianças, cavalos de um só casco, cães de caça e hóspedes de outras terras”[37]?

— Não acredito nisso – disse.

— Parece-te, ao contrário, que ele diz a verdade?

---

[35] Ou, simplesmente, filósofos.

[36] Primeiro Sócrates havia se referido à amizade entre pessoas, assim obviamente podemos presumir que haja reciprocidade. Neste segundo momento, ele introduz na discussão a amizade entre uma pessoa e uma coisa, um animal ou algo abstrato (vinho, cavalos, sabedoria); daí, obviamente, a reciprocidade não faz mais sentido. Aqui, o sentido do termo é passivo, como apontado na tradução da nota anterior.

[37] Esses versos são de uma elegia de Sólon (Diehl, 13). Sólon era considerado o maior legislador ateniense e foi um dos Sete Sábios da Grécia Antiga.

— Sim.
— Então, o amado é amigo do amante, segundo parece, Menêxeno, quer ele o ame, quer o odeie. É o caso das crianças muito novas: umas ainda nem amam, (213a) enquanto outras já odeiam, como quando são castigadas pela mãe ou pelo pai. Entretanto, ainda que sintam ódio naquele momento, são os entes mais queridos aos pais.
— Parece-me que é isso o que acontece – disse
— Portanto, segundo esse raciocínio, o amante não é amigo, e sim o amado.
— Parece que sim.
— Por conseguinte, quem é odiado é inimigo, e não quem odeia.
— É claro.
— Muitos, portanto, são amados pelos inimigos e são odiados pelos amigos; isto é, (213b) são amigos dos inimigos e inimigos dos amigos, se amigo é o amado e não o amante[38]. Todavia, meu caro companheiro, isso é um grande absurdo e acho que é impossível alguém ser inimigo do amigo e amigo do inimigo[39].
— Parece que falas a verdade, Sócrates.
— Então, se isso é impossível, o amante seria amigo de quem é amado.
— É claro.
— Por conseguinte, quem odeia é inimigo de quem é odiado.
— Necessariamente.
— Então, vem a ser necessário que concordemos (213c) com as mesmas coisas com as quais concordamos antes[40]: muitas vezes se é amigo de quem não é amigo, muitas vezes se é amigo até mesmo de um inimigo, quando alguém ama quem não o ama ou ama até mesmo quem o odeia. Por outro lado, muitas vezes se é inimigo de quem não é inimigo até mesmo de quem é amigo, quando alguém odeia quem não o odeia ou odeia até mesmo quem o ama[41].

---

[38] Nesta passagem o amigo/inimigo é aquele que sofre a ação de amar/odiar, o agente passivo.
[39] O raciocínio pode ser resumido da seguinte forma:
A ama B (B é o amado – aquele que sofre a ação de amar). B é, neste passo, quem é amigo.
B é amigo de A, mas o odeia. Então A passa a ser o paciente da ação de odiar; portanto A é inimigo.
Logo, B é amigo de A e A é inimigo de B.
[40] O raciocínio, no fundo, possui a mesma estrutura lógica do anterior:
A ama B (A é o amante – aquele que pratica a ação de amar). Agora, A é amigo.
A é amigo de B, mas B o odeia. Então B passa a ser o agente da ação de odiar; portanto B é inimigo.
Logo A é amigo de B e B é inimigo de A.
[41] Neste momento, o amigo/inimigo é aquele que pratica a ação, o agente de fato.

— É provável que sim – respondeu.

— O que devemos fazer então, se não são amigos nem aqueles que amam, nem aqueles que são amados e nem aqueles que amam e são amados? Ou ainda podemos indicar, além desses, outros casos em que uns são amigos de outros?

— Não, por Zeus, Sócrates, eu não acho que encontraremos uma boa solução – disse ele.

(213d) — Não seria o caso, Menêxeno, de não termos investigado corretamente afinal?

— A mim, pelo menos, parece ser o caso, Sócrates – disse Lísis, e, assim que falou, enrubesceu.

Pareceu-me que o que ele disse escapou-lhe sem querer porque prestava muita atenção à discussão, disposição que já era evidente enquanto escutava a conversa. Assim, querendo dar uma folga a Menêxeno e contente com o amor ao saber[42] de Lísis, voltei-me para este último e proferi as seguintes palavras[43]:

— Parece-me que dizes a verdade, Lísis (213e), ao afirmares que, se tivéssemos investigado corretamente, de modo nenhum teríamos divagado tanto. Contudo, não mais sigamos nessa direção – de fato, a investigação configura-se para mim como um difícil caminho[44]! Parece-me, porém, que devemos seguir a via da qual nos desviamos, examinando o problema conforme (214a) os poetas, já que eles são para nós como pais da sabedoria e nossos guias. Sem dúvida, eles não se expressam de maneira trivial ao discorrerem sobre os amigos, sobre o que eles vêm a ser. Eles afirmam que é o próprio deus quem motiva os amigos, aproximando-os um do outro. Eles dizem, creio eu, mais ou menos o seguinte:

“o deus sempre aproxima o semelhante de seu semelhante”[45]

(214b) e proporciona o reconhecimento. Ou não havias deparado com esses versos?

— Sim, já havia – respondeu.

---

[42] Ou: filosofia.

[43] Sócrates troca o interlocutor e, por isto mesmo, muda a estratégia de sua argumentação. Se com Menêxeno, em um primeiro momento, ele utilizou o discurso erístico – já que o garoto aprecia tal prática – agora, com Lísis, que demonstrou apresentar respeito às autoridades tradicionais logo no início, Sócrates vai utilizar a poesia e colocá-la à prova.

[44] A metáfora da investigação como ὁδὸς, importantíssima para a ideia de dialética em Platão, aparece mais uma vez na discussão.

[45] Homero, *Odisseia*, XVIII, 217.

— Então, já não deparaste também com os escritos dos homens sapientíssimos que dizem estas mesmas coisas, isto é, que o semelhante é, necessariamente, sempre amigo do seu semelhante? São eles que discutem e escrevem sobre a natureza e o todo.

— Falas a verdade.

— Porventura eles falam com acerto?

— Talvez.

— Talvez digam a metade da verdade, talvez a digam por inteiro, porém somos nós que não os compreendemos. Parece-nos que o perverso, (214c) quanto mais próximo for e mais se relacionar com outro perverso, tanto mais se torna seu inimigo, já que contra ele comete injustiças. E é impossível que, cometendo e sofrendo injustiças, sejam amigos. Não é assim?

— Sim – respondeu.

— Ora, nesse caso, então, a metade do que foi dito não seria verdadeira, se os perversos são semelhantes uns aos outros.

— Tens razão. – disse.

— A meu ver, parecem dizer que os bons são semelhantes e amigos entre si, enquanto os maus – é o que se fala deles – nunca são semelhantes nem mesmo a si próprios, pois (214d) são imprevisíveis e instáveis. E aquilo que é dessemelhante e diferente de si mesmo, dificilmente viria a ser amigo ou semelhante de outrem. Ou não pensas também assim?

— Sim, penso.

— Pois bem, eles falam estas coisas de modo enigmático, conforme me parece, meu caro, quando afirmam que o semelhante é amigo do semelhante. Pois somente o bom é amigo do bom, enquanto o mau jamais estabelece uma amizade verdadeira seja com o bom, seja com o mau. Concordas?

Ele acenou positivamente.

—Portanto, já encontramos quem são os amigos, pois o argumento nos (214e) indica que são aqueles que são bons.

— Parece-me exatamente isso – disse ele.

— A mim também – continuei. Entretanto, há algo ainda que me desagrada nisso. Adiante então, por Zeus! Vejamos a minha suspeita! O semelhante, enquanto

semelhante, é amigo do semelhante; e o semelhante é também útil a quem lhe é semelhante? Ou melhor, nestes termos: qual utilidade alguma coisa semelhante poderia oferecer a outra coisa semelhante ou qual prejuízo poderia proporcionar a ela, que ela mesma não (215a) proporcionasse a si própria? Ou o que ela poderia experimentar por ação de seu semelhante, que não experimentasse por si mesma? Como coisas semelhantes poderiam querer-se bem, reciprocamente, se não oferecessem nenhum auxílio uma à outra? É possível?

— Não é.

— E aquilo a que não se quer bem, como poderia ser amigo?

— Impossível.

— Mas, então, o semelhante não é amigo do semelhante; porém o bom seria amigo do bom enquanto bom, e não enquanto semelhante?

— Talvez.

— O quê? Não seria o bom, enquanto bom, suficiente a si mesmo neste âmbito?

— Sim.

— E o suficiente, devido a sua autossuficiência, não careceria de nada.

— Como não?

— E se não (215b) carecesse de nada, não quereria bem a nada.

— De fato.

— E se não quisesse bem a nada, não amaria.

— Não mesmo.

— E quem não ama certamente não é amigo.

— É claro.

— Como, então, em nossa opinião, os bons serão amigos dos bons afinal, se, quando ausentes, não sentem a falta uns dos outros – pois são autossuficientes mesmo quando separados – nem, quando presentes, têm necessidade um do outro? Para esses que são de tal tipo, que artifício para que tivessem em alta conta um ao outro?

— Nenhum – respondeu.

(215c) — E não poderiam ser amigos, se não têm em alta conta um ao outro.

— É verdade.

— Observa então, Lísis, em que ponto nos desviamos do caminho[46]! Porventura nos enganamos completamente?
— Como assim? – perguntou.
— Já ouvi alguém dizer certa vez, e agora mesmo me vem à memória, que o semelhante é o maior rival de seu semelhante, assim como os bons o são dos bons. Ademais, essa pessoa invocava Hesíodo como testemunha, dizendo:

> "o oleiro tem rancor do oleiro, assim como o aedo do aedo /
> (215d) e o mendigo do mendigo"[47]

e em relação a todas as demais coisas, completava, é necessário que quanto mais semelhantes forem umas das outras, mais se encham de inveja, rivalidade e ódio, ao passo que quanto mais dessemelhantes forem, mais se encham de amizade. Pois o pobre é forçado a ser amigo do rico e o fraco a ser amigo do forte por causa de seu auxílio, assim como o doente do médico; e, em tudo, quem não sabe quer bem e é amigo de quem sabe. (215e) Além disso, ele prosseguia com seu discurso, ainda mais solenemente, assegurando que o semelhante está bem longe de ser amigo do semelhante, mas o que ocorre é o inverso disso: o que é mais contrário é sobretudo amigo do que lhe é mais contrário, pois cada coisa deseja o seu contrário e não o seu semelhante. Ou seja, o que é seco deseja o úmido, o que é frio o quente, o que é amargo o doce, o que é agudo o obtuso, o que é vazio o cheio, e o que é cheio o vazio, e o mesmo vale para todas as demais coisas segundo o mesmo raciocínio. Pois o contrário é o que sustenta o seu contrário, já o semelhante em (216a) nada beneficiaria o seu semelhante. E, de fato, companheiro, ele parecia um homem refinado quando falava essas coisas, pois as expunha bem! E vós, pensais que ele falava bem?
— Bem, ao menos quando exposto assim – respondeu Menêxeno.
— Devemos dizer então que o contrário é amigo sobretudo de seu contrário?
— Com certeza – disse ele.
— Pois bem! – disse eu. Mas, não é estranho, Menêxeno? Sem demora, estes homens que tudo sabem, os antilógicos, investirão satisfeitos contra nós e perguntarão se (216b)

---

[46] Mais uma vez a metáfora do caminho.
[47] Hesíodo, *Os Trabalhos e Os Dias*, 25-26.

a amizade não é o que há de mais contrário à inimizade. O que responderemos para eles? É preciso concordar que eles estão dizendo a verdade, ou não?

— Sim, é preciso.

— Porventura, dirão eles, o inimigo é amigo do amigo, ou o amigo é amigo do inimigo?

— Nenhum dos dois – replicou Menêxeno.

— E o justo é amigo do injusto, ou o temperante do intemperante, ou o bom do mau?

— Não creio que seja assim – afirmou.

— Todavia – disse eu – se é certo que uma coisa é amiga de outra por causa da contrariedade, é necessário que também estas coisas sejam amigas uma da outra.

— Sim, é necessário.

— Portanto, nem o semelhante é amigo do semelhante, nem o contrário é amigo do contrário.

— Parece que não.

(216c) — Observemos ainda o seguinte: talvez tenha nos escapado que o amigo não é verdadeiramente nenhuma dessas coisas, e que vem a ser amigo do que é bom o que é nem bom nem mau.

— O que queres dizer? – indagou ele.

— Mas, por Zeus, eu não sei – respondi. Eu mesmo, na verdade, sinto vertigens diante da dificuldade do raciocínio e corre-se o risco de que amigo seja o belo, conforme o antigo provérbio[48]. Pois o belo, parece decerto ser algo mole, liso e escorregadio e

---

[48] Embora Platão não referencie o provérbio, os escólios citam algumas passagens que poderiam ecoar a afirmação aqui feita:

Teógnis, 15:

Μοῦσαι καὶ Χάριτες, κοῦραι Διός, αἵ ποτε Κάδμου ἐς γάμον ἐλθοῦσαι καλὸν ἀείσατ' ἔπος, ’ὅττι καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί,’ τοῦτ' ἔπος ἀθανάτων ἦλθε διὰ στομάτων.

Musas e Graças, filhas de Zeus, indo outrora às núpcias de Cadmo, o verso cantaram: “o belo é amável; o não belo não é” Esse verso partiu de imortais lábios. (Tradução: Rafael Brunhara)

Eurípides, *Bacantes*, 779-881:

†τί τὸ σοφόν, ἢ τί τὸ κάλλιον† παρὰ θεῶν γέρας ἐν βροτοῖς ἢ χεῖρ' ὑπὲρ κορυφᾶς
τῶν ἐχθρῶν κρείσσω κατέχειν;
ὅτι καλὸν φίλον αἰεί.

Que é a sapiência? Que privilégio dos Deuses entre mortais é mais belo? É descer supremo o braço acima dos cimos de inimigos? O que é belo é amigo sempre. (JAA Torrano, Eurípides: *Bacas*. São Paulo: Hucitec, 1995)

Eurípides, *Fenícias*, 814:

οὐ γὰρ ὃ μὴ καλὸν οὔποτ' ἔφυ καλόν

"pois o que não é belo nunca será, por natureza, belo" (Tradução: Rafael Brunhara)

(216d) talvez escorregue e deslize facilmente das nossas mãos justamente por ser assim. Com efeito, eu afirmo que o que é bom é belo; tu não achas?

— Sim, eu acho.

— Pois bem, eu afirmo, profetizando, que o que é nem bom nem mau é amigo do que é belo e bom. Escuta, pois, a que se refere minha profecia! Parece-me haver, por assim dizer, três gêneros: o que é bom, o que é mau e o que é nem bom nem mau. E para ti?

— Para mim também – respondeu.

— E o que é bom não é amigo do bom, nem o que mau o é do mau, nem o que é bom (216e) o é do mau, como o raciocínio anterior admitia. Resta-nos então, se de fato algo é amigo de algo, que o que é nem bom nem mau seja amigo do que é bom ou do que é tal como ele; pois suponho que algo não viria a ser amigo do que é mau.

— É verdade.

— Entretanto, conforme dizíamos há pouco, tampouco o semelhante é amigo do semelhante, não é?

— Sim.

— Portanto, não será amigo do que é nem bom nem mau o que é tal como ele.

— Parece que não.

— Portanto, (217a) sucede que somente o que é nem bom nem mau é amigo apenas do que é bom.

— É forçoso, como parece.

— Será, então, que o que foi dito, meus jovens, está agora seguindo o caminho correto[49]? – disse eu. Se, por exemplo, considerarmos um corpo saudável, ele não precisa nem da medicina nem de assistência, pois ele é autossuficiente. De modo que, tendo boa saúde, ninguém será amigo do médico por causa de sua saúde, não é?

— Ninguém.

— A não ser o doente por causa da enfermidade, creio eu.

— Como não?

(217b) — E a enfermidade é algo mau, enquanto a medicina é algo útil e bom.

— Sim.

— O corpo, ao menos enquanto corpo, não é nem bom nem mau, suponho eu.

---

[49]A metáfora do caminho, mais uma vez.

— Concordo.

— E o corpo é obrigado a acolher e a amar a medicina por causa da enfermidade.

— Parece-me que sim.

— Logo, o que é nem bom nem mau vem a ser amigo do que é bom por causa da presença de um mal.

— É plausível.

— E é claro que isso acontece antes dele mesmo se tornar mau sob a influência do mal que possui. Pois, uma vez tendo se tornado mau, (217c) não mais desejaria o que é bom nem seria amigo dele, visto que é impossível, como afirmávamos, que o que é mau seja amigo do bom.

— É impossível.

— Observai bem a minha afirmação! Eu afirmo que certas coisas são semelhantes àquilo que nelas estiver presente, ao passo que outras, não. Por exemplo: se alguém quiser pintar o que quer que seja com determinada cor, a cor aplicada estará presente de algum modo naquilo que foi pintado.

— Naturalmente.

— Não se dá o caso, então, que a superfície pintada, quanto à cor, é tal qual o que foi aplicado sobre ela?

(217d) — Não compreendo – disse ele.

— É o seguinte: se alguém tingisse seus cabelos louros com alvaiade[50], eles ficariam brancos ou pareceriam brancos?

— Pareceriam – respondeu.

— Por outro lado, a brancura estaria presente neles.

— Sim.

— Porém, não seriam ainda absolutamente brancos; apesar da presença do branco, não seriam nem brancos nem escuros de certo modo.

— É verdade.

— Mas quando, meu caro, a velhice lhes impingir esta mesma cor, eles se tornarão tais quais ao que neles estiver presente, isto é, tornar-se-ão brancos graças à presença (217e) do branco.

---

[50] Pigmento branco constituído de carbonato de chumbo usado para pintar a face e os cabelos.

— Como não?

— Pois bem, é esta a minha pergunta: se uma qualidade estiver presente em alguma coisa, esta coisa que a possui será tal qual o que nela estiver presente? Ou se estiver presente de certa maneira, será; caso contrário, não?

— Certamente é este o caso.

— Portanto, o que é nem bom nem mau, ainda que o mal esteja presente, às vezes ainda não é mau, mas às vezes acaba por se tornar mau.

— Naturalmente – respondeu

— Então, quando ainda não for mau, apesar da presença do mal, é esta mesma presença que o faz desejar o bem. Por outro lado, esta presença, ao torná-lo mau, priva-o tanto do desejo quanto da amizade do bem, pois já não é (218a) mais nem bom nem mau, e sim mau. E o bom não era amigo do mau.

— Não, de fato.

— Por isso mesmo, poderíamos dizer que os que já são sábios não são mais amantes da sabedoria, sejam eles deuses ou homens; nem, por sua vez, são amantes da sabedoria aqueles que possuem uma ignorância tal a ponto de serem maus, pois nada que é mau e ignorante ama a sabedoria. Restam então aqueles que possuem este mal, a ignorância, mas que ainda não são, por causa dela, nem insensatos nem (218b) ignorantes, porém são cientes de que não sabem o que não sabem[51]. Por isso mesmo é que são amantes da sabedoria os que ainda são nem bons nem maus; contudo, tantos quantos são maus não a amam, tampouco os que são bons. Pois o contrário não é amigo do contrário, nem o semelhante o é do semelhante, conforme ficou evidente nas discussões anteriores. Ou não recordais?

— Claro que sim – disseram os dois.

[51] Na *Apologia*, Sócrates, depois de ouvir as palavras do deus em Delfos de que não havia ninguém mais sábio do que ele, decide dirigir-se aos homens que são reputados sábios pela cidade para refutar a fala do deus já que ele não se julga um sábio. Ou seja, a atividade filosófica de Sócrates começa como uma atividade fundamentalmente refutatória. Sócrates, então, procura pelos poetas, políticos e artesãos e descobre que, enquanto ele mesmo ao menos sabe não saber nada, estes julgam que sabem sem o saber de fato. Por outro lado, aqueles que não possuem tal reputação, parecem a Sócrates indivíduos mais razoáveis (22a1-6). Lísis enquadrar-se-ia nesse último grupo e assumiria, em alguma medida, a concepção da atividade filosófica que está desenvolvida na *Apologia*.

— Agora então, Lísis e Menêxeno, acabamos de descobrir com segurança o que é o amigo e do que ele é amigo[52] – continuei. Afirmamos que, em relação à alma, ao (218c) corpo e a tudo o mais, o que é nem bom nem mau é amigo do que é bom por causa da presença de um mal.

Ambos disseram que concordavam totalmente com isso. Ademais, eu também me deleitava, como um caçador, por alcançar satisfatoriamente o que caçava. Em seguida, não sei de onde, sobreveio-me uma estranhíssima suspeita de que aquilo com o que concordáramos não era verdade. Fiquei subitamente perturbado e disse:

— Ora, ora, Lísis e Menêxeno, é possível que tenhamos ficado ricos em sonho.

(218d) — O que queres dizer? – perguntou Menêxeno.

— Eu temo que, em relação ao amigo, tenhamos nos deparado com discursos falsos como aqueles dos charlatões.

— Como? – disse ele.

— Examinemos então – disse eu – da seguinte forma: quem é amigo[53], é amigo de alguém ou não é?

— É necessário que seja – respondeu.

— Em vista de nada e por causa de nada, ou em vista de algo e por causa de algo[54]?

— Em vista e por causa de algo.

— E quanto àquela coisa em vista da qual o amigo é amigo do amigo: ela é amiga, ou nem amiga nem inimiga?

---

[52] Esta é a mudança mais significativa estabelecida por Tempesta. Diferentemente de Burnet que estabelece a passagem como ἐξηυρήκαμεν ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὔ, o estudioso – aceitando a sugestão de Sedley – a estabelece como ἐξηυρήκαμεν ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ οὗ. A mudança, embora sutil, de uma negação – οὔ – por um pronome relativo neutro genitivo – οὗ – faz muito mais sentido se pensarmos na discussão como um todo. Sedley argumenta, em favor dessa alteração, que no grego a fórmula correta para a questão 'o que é o amigo e o que não é' seria: ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ μή. Ademais, se Sócrates estivesse se referindo ao 'que é amigo e o que não é', por que na segunda sentença ele não alude ao 'que não é amigo', como vemos em outros diálogos de definição, como o *Eutífron*, por exemplo (9c7-8)? Temos de pensar que Platão escreveu sem os diacríticos aos quais estamos habituados e que, portanto, tal proposta é perfeitamente plausível. De fato, Sócrates não está buscando a definição, em sentido estrito, do que é o amigo e do que não é; a discussão versa sobre diferentes tópicos a respeito da amizade: quem pode ser chamado de amigo, quais são as causas da amizade, do que alguém é amigo. Remetemos à discussão de Sedley (1989) sobre essa passagem e, ainda, ao nosso comentário feito na introdução ao diálogo.

[53] Interessante notar que, neste momento, o termo é usado no masculino: φίλος. Até esse momento, o termo estava sendo usado no neutro.

[54] O argumento, a partir de agora, passa a analisar as relações de causa e efeito da amizade, deixando de lado a investigação sobre quem ou o quê é o amigo.

(218e) — Não te acompanho totalmente – falou.

— É natural – repliquei. Mas talvez do seguinte modo sigas melhor o raciocínio; inclusive eu, creio, apreenderei melhor o que estou dizendo. O doente, dizíamos há pouco, é amigo do médico, não é?

— Sim.

— Então, ele é amigo do médico por causa da doença e em vista da saúde?

— Sim.

— A doença é um mal?

— Como não?

— E quanto à saúde? – indaguei. Ela é um bem, um mal ou nenhum dos dois?

— Um bem – disse ele.

(219a) — Portanto, dizíamos, como é plausível, que o corpo, que é nem bom nem mau, por causa da doença – isto é, por causa de um mal – é amigo da medicina; e a medicina é um bem[55]. E que a medicina acolhe a amizade em vista da saúde, e a saúde é um bem. Ou não?

— Sim.

— A saúde é amiga ou não?

— É amiga.

— E a doença é inimiga?

— Naturalmente.

— Logo, o que é nem bom nem mau (219b) é amigo do bem por causa do que é mau e inimigo e em vista do que é bom e amigo.

— É claro.

— Portanto, o amigo é amigo do amigo em vista do amigo e por causa do inimigo[56].

— Parece que sim.

— Muito bem! – disse eu. Uma vez que chegamos até aqui, meus rapazes, prestemos atenção para não sermos enganados! Deixemos de lado que o amigo vem a ser amigo do

---

[55] Sócrates mistura aqui os tipos de amizade, como já havia feito na primeira investigação com Menêxeno em 212a-d. Primeiro, o raciocínio considerava a amizade entre o médico e o doente, agora a amizade é entre o doente e a medicina.

[56] Sócrates estabelece a natureza da amizade com uma definição de causa e consequência. O problema dessa definição é que ela não é universal, pois tanto a causa quanto a consequência podem assumir diferentes variantes dependendo do referencial adotado. Daí que, inevitavelmente, a definição vai, em algum momento, cair em contradição.

amigo e também que o semelhante vem a ser amigo do semelhante, o que nós afirmamos ser impossível[57]. A despeito disso, a fim de que o que estamos dizendo não nos iluda, investiguemos o seguinte: (219c) a medicina, afirmamos nós, é um amigo em vista da saúde.

— Sim.

— Sendo assim, a saúde também não é um amigo?

— Certamente.

— Se é um amigo, então é em vista de algo.

— Sim.

— Certamente em vista de algo amigo, seguindo o raciocínio com o qual concordamos previamente.

— Sem dúvida.

— Então, também este último será amigo, por sua vez, em vista de um amigo, não é?

— Sim.

— Acaso não é necessário que renunciemos a esse caminho[58] e encontremos algum princípio que não mais recaia sobre um outro amigo, mas remeta àquilo que é (219d) o primeiro amigo em vista do qual, afirmamos nós, todas as outras coisas são amigas?

— É necessário.

— É isto o que quero dizer: temo que todas as demais coisas que dissemos serem amigas em vista dele[59] estejam nos iludindo, como se fossem apenas simulacros, e que seja aquele primeiro amigo o que é verdadeiramente amigo. Consideremos do seguinte modo: quando alguém valoriza uma coisa mais do que outras, tal como o pai que valoriza o filho acima de todos os demais bens; ele, (219e) por considerar o filho acima de tudo, acaso valorizaria alguma outra coisa? Por exemplo: se ele percebesse que o filho tomou cicuta, por acaso não valorizaria o vinho, caso considerasse que o vinho salvaria seu filho?

— E daí? – disse ele.

---

[57] O argumento aqui já chega a uma aporia circular: se ficou acordado antes que os semelhantes não são amigos entre si, segue-se que o amigo não pode ser amigo do amigo. Sócrates nota essa dificuldade, mas procede de forma a desviar a argumentação em outro sentido. De fato, daqui em diante o diálogo vai se concentrar na intenção final da amizade; é, justamente, essa finalidade que Sócrates vai examinar a partir de agora.

[58] Novamente o caminho.

[59] O primeiro amigo.

— E não valorizaria também o recipiente no qual o vinho está contido?

— Certamente.

— Então, em tal situação, ele daria mais valor a uma taça de argila, ou a três copos de vinho, do que a seu próprio filho, não daria? Ou não é isto o que acontece: todo esforço desse tipo não está voltado para aquelas coisas que foram arranjadas, mas sim para aquilo em vista do que todas (220a) essas coisas foram arranjadas? Não é que não dizemos com frequência que valorizamos o ouro e a prata; todavia temo que não seja verdadeiramente bem assim/exatamente assim, pois o que valorizamos acima de tudo, o que quer que isso venha a ser, é aquilo em vista do que o ouro e todas as demais coisas são arranjadas. Devemos dizer assim?

— Certamente.

— E o mesmo raciocínio não vale também para o amigo? Pois todas as coisas que dissemos serem nossas amigas em vista de (220b) algum outro amigo, é evidente que o dissemos por força de expressão. Amigo, na realidade, deve ser precisamente aquilo mesmo que todas as coisas que denominamos amizade têm como fim.

— Deve ser assim – concordou.

— Portanto, não é em vista de um amigo que o que é amigo de verdade é amigo.

— É verdade.

— Disto, então, estamos dispensados: não é em vista de um amigo que o amigo é amigo. Mas acaso o que é bom é amigo?

— Eu acho que sim.

— Então, o que é bom é amado por causa do que é mau. Assim, (220c) as coisas estão nestes termos: se dos três gêneros que mencionamos há pouco – a saber, o que é bom, o que é mau e o que é nem bom nem mau – restassem apenas dois: o que é mau fosse posto de lado e não acometesse mais nada, nem o corpo nem a alma e nem as outras coisas que declaramos serem nem boas nem más; neste caso, então, o que é bom em nada nos seria útil? Pelo contrário, viria a ser inútil, não é? Pois se nada nos prejudicasse mais, não (220d) precisaríamos de nenhuma assistência. Dessa forma, tornar-se-ia óbvio que nos afeiçoávamos ao que é bom e o amávamos por causa do que é mau, como se o que é bom fosse um remédio para o que é mau e o que é mau, uma doença. E se não houvesse doença, não seria preciso remédio. Por acaso, não é assim,

por causa do que é mau, que o bem se constitui e é amado por nós, que estamos a meio caminho entre o que é bom e o que é mau, ao passo que o próprio bem, em vista de si mesmo, não tem nenhuma utilidade?

— Parece que é assim.

— Então, para nós, aquele amigo que todas as outras coisas têm como fim – (220e), pois dissemos que essas coisas eram amigas em vista de outro amigo – não se parece em nada com elas. Estas, de fato, são chamadas de amigas em vista de um amigo, já o verdadeiro amigo parece que vem a ser totalmente o contrário disso, pois revelou-se-nos ser amigo em vista do inimigo[60]. Mas, caso o inimigo desaparecesse, não haveria mais amigo, conforme está parecendo.

— Parece-me que não, ao menos como agora está sendo enunciado – replicou.

— Por Zeus – perguntei – se o que é mau deixar de existir, não haverá mais fome, nem (221a) sede e nem coisas desse tipo? Ou haverá fome, porém inofensiva, se houver homens e outros seres vivos? E haverá a sede e os demais desejos, mas não serão maus, na medida em que o que é mau deixou de existir? Ou é ridícula a pergunta[61] sobre o que acontecerá ou não acontecerá? Quem sabe, afinal? Contudo, ao menos sabemos isto: sucede que aquele que sente fome ora é prejudicado, ora é beneficiado. Ou não?

— Certamente.

— Então, aquele que sente sede e (221b) deseja todas as outras coisas desse tipo não é ora beneficiado, ora prejudicado, e ora nenhuma coisa nem outra ainda?

— Com certeza.

— Porventura, se as coisas más deixassem de existir, aquelas coisas que não acontecem de ser más deveriam deixar de existir junto com elas?

— Não.

---

[60] Essa passagem é extremamente difícil, pois Platão aparenta operar uma comutação no objetivo final da amizade. Se tudo aquilo que é chamado de amigo é em vista de um outro amigo, o primeiro amigo não é mais em vista de outro amigo, mas sim do inimigo. Parece-nos mais um jogo habilmente construído por Platão a partir da possibilidade do uso da preposição ἕνεκα, que poderia ser traduzida também como “por causa de”. Pois o amigo era amigo em vista de algo bom e por causa da presença de algo mau, conforme estabelecido em 219a6-219b2. De qualquer modo, a passagem indica que a natureza do primeiro amigo é totalmente diversa daquela de todas as outras coisas amigas. Além disso, o argumento remete a 216b em que se chega à absurda conclusão de que a amizade é amiga da inimizade.

[61] Aparece aqui novamente o tema do ridículo, aquele que fala sem um adequado conhecimento do que está sendo tratado.

— Sendo assim, haverá ainda os desejos que não são nem bons nem maus, mesmo se desaparecerem as coisas más?

— Parece que sim.

— Então é possível que aquele que deseja e ama ardentemente não seja amigo daquilo que deseja e ama ardentemente?

— Não me parece possível.

— Portanto, (221c) mesmo que as coisas más desapareçam, haverá coisas amigas, como parece.

— Sim.

— Dessa forma, se o que é mau fosse a causa de existir alguma coisa amiga, uma coisa não seria amiga de outra, caso ele deixasse de existir. Pois se a causa deixasse de existir, suponho que seria impossível que ainda houvesse aquilo de que ele era a causa.

— Falas corretamente.

— E não admitimos que o amigo é amigo de alguma coisa e por causa de alguma coisa? E não consideramos há pouco que, por causa do que é mau, o que é nem bom nem mau ama o que é bom?

— É verdade.

(221d) — Agora, ao contrário, parece que a causa de amar e ser amado é manifestamente outra.

— Sim, parece.

— Será então que, conforme acabamos de afirmar, o desejo não é, na realidade, a causa da amizade e o que deseja é amigo daquilo que deseja e no momento em que deseja? E o que dissemos antes ser o amigo não era um absurdo, tal como um poema fora de moda[62]?

— É possível – respondeu.

— Todavia, o que deseja, deseja aquilo de que carece. (221e) Ou não? – perguntei.

— Sim.

— Então, o que carece é amigo daquilo de que carece?

---

[62] Mais uma modificação proposta por Tempesta. ὥσπερ ποίημα Κρόνιον συγκείμενον ao invés de ὥσπερ ποίημα μακρὸν συγκείμενον. É uma sugestão interessante, primeiro porque ecoa a crítica de Ctesipo em 205c; em segundo, porque explicita a conotação negativa que Sócrates imprime à afirmação, o que não se evidencia se assumimos ποίημα μακρὸν συγκείμενον (que pode ser traduzido por: um poema longamente composto).

— Parece-me que sim.

— E vem a ser carente daquilo que, de algum modo, esteja privado?

— Como não?

— Assim, o amor, a amizade e o desejo dizem respeito ao que lhes é familiar[63], como parece, Menêxeno e Lísis.

Os dois concordaram.

— Então vós, se sois amigos um do outro, são, por natureza, familiares um ao outro?

— Exatamente – assentiram.

— Por conseguinte, se alguém deseja (222a) ou ama ardentemente outrem, meus rapazes – continuei – jamais o desejaria, nem o amaria ardentemente, nem seria seu amigo, se não fosse de algum modo familiar ao que é amado seja em relação à sua alma, seja em relação a alguma característica, modo ou aspecto de sua alma.

— Absolutamente – afirmou Menêxeno.

Lísis, por sua vez, manteve-se em silêncio[64].

— Muito bem! – retomei – Então, ficou-nos evidente que é necessário amar o que é familiar por natureza.

— Parece que sim – respondeu.

— Logo, é necessário que o legítimo, e não o suposto amante apaixonado[65], seja amado pelo seu favorito.

(222b) Lísis e Menêxeno assentiram relutantemente, enquanto Hipótales, satisfeito, transfigurava-se em todas as cores. E eu falei, querendo reexaminar o raciocínio:

— Bem, se, de algum modo, o familiar é diferente do semelhante, então eu acho que poderíamos dizer alguma coisa sobre o que é o amigo, Lísis e Menêxeno; mas se, por

[63] O termo em grego aqui é οἰκεῖον. Há muitas possibilidades de tradução, como: íntimo, privado, próprio, doméstico, familiar. Optamos pela última opção por achar que ela apresenta, em português, uma possibilidade um pouco mais ampla de significado em relação às outras opções. No entanto, é difícil, por vezes, encontrar o sentido exato que Platão tenciona com o uso do οἰκεῖον de modo que a alternativa “próprio”, sobretudo, deve ser levada em consideração na leitura para que a passagem seja mais bem compreendida. Também optamos por manter a mesma tradução ao invés de comutá-la com as outras para que se possa recuperar no texto em português o que está no texto grego.

[64] Lísis tem, ao longo de todo o diálogo, uma postura mais reflexiva e menos induzível do que a de Menêxeno, que está sempre pronto a concordar com Sócrates e não suspeita das induções socráticas. Lísis, dessa forma, possui uma atitude muito mais próxima da filosofia, conforme o próprio Sócrates afirma em 213d7. Embora Lísis não seja um sábio, ele apresenta, justamente, a postura daquele que é nem bom nem mau: é nem ignorante, nem sábio, como deve ser um filósofo. Nesse momento, seu silêncio sugere que ele não concorda mais com a conclusão de Sócrates ou, ao menos, suspeita de algo.

[65] Hipótales.

acaso, o familiar e o semelhante forem a mesma coisa, não nos desvencilharemos facilmente da nossa tese anterior, segundo a qual o semelhante é inútil ao semelhante justamente em razão da semelhança. Por outro lado, concordar que o inútil é amigo soa mal. (222c) Quereis, portanto, uma vez que estamos embriagados[66] pelas palavras, que entremos em um acordo e confirmemos que o familiar é algo diverso do semelhante?

— Certamente.

— Estabeleceremos então que também o que é bom é familiar a todas as coisas, e que o que é mau é estranho a elas? Ou que o que é mau é familiar ao mal, o que é bom é familiar ao bem, e o que é nem bom nem mau é familiar ao que é nem bom nem mau?

Ambos disseram que parecia que cada um era familiar a cada um.

(222d) — Mais uma vez então, meus rapazes, recaímos naquele primeiro argumento sobre a amizade o qual tínhamos rejeitado. Pois, aquele que é injusto não será menos amigo de quem é injusto – assim como aquele que é o mau, de quem é mau – do que aquele que é bom será de quem é bom.

— Parece que sim – disse.

— E então? Se dissermos que o que é bom e o que é familiar são a mesma coisa, será o mesmo de dizer que aquele que é bom somente é amigo de quem é bom?

— Naturalmente.

— Todavia, é exatamente isso o que pensávamos ter refutado! Ou não lembrais?

— Lembramos, sim.

(222e) — O que ainda poderíamos fazer dessa argumentação? Não é claro que nada? Eu quero, então, à maneira dos sábios nos tribunais, recapitular todas as coisas que foram ditas. Pois se nem os amados, nem os amantes, nem os semelhantes, nem os dessemelhantes, nem os bons, nem os familiares, nem as demais outras coisas que analisamos – pois, nem mesmo eu consigo recordar por serem tantas – se nenhum deles é amigo, eu não tenho nada mais a dizer[67].

[66] Essa alusão à embriaguez fará eco com a embriaguez dos pedagogos de Lísis e Menêxeno que, em breve, entrarão em cena no diálogo.

[67] Afirmação com tom irônico, pois se Sócrates não tivesse mais nada a dizer, não afirmaria em seguida que pensava em continuar a discussão com os mais velhos.

(223a) Depois de dizer isso, já tinha em mente provocar alguém mais dentre os mais velhos. Então, como uns *daimones*[68], os pedagogos de Menêxeno e de Lísis aproximaram-se junto com seus irmãos, chamando-os e ordenando-lhes a voltarem para casa, pois já era tarde. A princípio, tanto nós quanto os circunstantes tentamos repeli-los, porém não nos deram a mínima atenção e, gritando em um dialeto bárbaro, irritaram-se conosco e (223b) não paravam de chamá-los. Pareciam-nos um pouco bêbados, em razão do festival de Hermes, e intratáveis; enfim, fomos vencidos por eles e dissolvemos a roda de discussão. Contudo, enquanto partiam, eu lhes disse:

— Agora, Lísis e Menêxeno, acabamos de nos tornar ridículos[69], eu, que sou um velho, e vós. Pois, estes aqui, ao irem embora, dirão que nós nos consideramos amigos uns dos outros – eu já me coloco entre vós – mas ainda não fomos capazes de descobrir o que é o amigo.

---

[68] Os *daimones* eram entidades divinas ligadas, desde o nascimento, à vida dos indivíduos. Eles não tinham uma dimensão necessariamente negativa, daí a opção em não traduzir por 'demônios'. Nessa passagem, no entanto, o tom é pejorativo.

[69] O tema do ridículo, mais uma vez.

Bibliografia

Edições utilizadas

BURNET, J. *Oxford Classical Text, Platonis Opera, III.* Oxford: 1903.

TEMPESTA, S. M. *Πλάτωνος Λύσις*. In: Trabattoni, F. *Liside*. Vol I. Milano: LED, 2004.

Bibliografia Crítica

BEVERSLUIS, John. *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*. Cambridge University Press, 2000.

BOLOTIN, David. *Plato's dialogue on friendship. An interpretation of the* Lysis *with a new translation.* London: Cornwell University Press, 1979.

BOYS-STONES, G. R. Hesiod and Plato's history of philosophy. In: BOYS-STONES, G. R., HAUBOLD, J. H., *Plato and Hesiod*. Oxford: University Press, 2010.

BOLZANI FILHO, R. *O cênico no* Protágoras. Classica, São Paulo, v. 13/14, n. 13/14, 2000/2001, pp. 219-231.

FERRARI, F. *L'oikeion dell'anima e la conoscienza filosofica: il motivo gnoseologico del Liside.* Acta Universitatis Carolinae – Philologica 3. Graecolatina Pragensia XVI-XVII, 1998, pp. 21-27.

FERRARI, F. (a cura di). *Socrate: tra personaggio e mito*. Milano: BUR, 2007.

GIANANTONNI. G. *Dialogo socratico e nascità della dialettica nella filosofia di Platone*. (Edizione postuma a cura di Bruno Centrone). Napoli: Bibliopolis, 2005.

KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosofical use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1996.

KRAUT, Richard. Introduction to the study of Plato. In: Kraut, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: University Press, 1999.

LUALDI, M., KRAMER, H. *Liside*. Milano: Rusconi, 1998.

NAILS, Debra. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 2002.

NEHAMAS, Alexander. *Virtues of Authenticity*. Princetown: 1998.

NICHOLS, M. P. *Socrates on Friendship and Community.* Cambrige: Cambridge University Press, 2009.

PANGLE, Lorraine Smith. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: University Press, 2005.

PENNER, T., ROWE, C. *Plato's* Lysis. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PRICE, A. W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

ROBINSON, David B. *Plato's* Lysis: t*he structural problem*. ICS, n. 11, 1986, pp. 63-83.

ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. New York: Cornell University Press, 1953.

ROWE, C. *Interpretando Platão*. In: Benson, Hugh. (org.). *Platão*. São Paulo: Artmed, 2006.

SCOTT, Gary Alan. *Plato's Socrates as Educator*. New York: New York University Press, 2000.

SEDLEY, D. *Is the Lysis a dialogue of definition?* Phronesis, n.34, 1989, pp. 107-108.

SHOREY, Paul. *The Alleged Fallacy in Plato Lysis 220e*. Classical Philology, vol. 25, n. 4, 1930, pp. 380-383.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

TRABATTONI, F. (a cura di) *Platone. Liside I.* Edizione critica, traduzione e commento di Stefano Martinelli Tempesta. Milano: LED, 2003.

TRABATTONI, F. (a cura di) *Platone. Liside II.* Testo italiano com saggi di Mauro Bonazzi, Andrea Capra e Franco Trabattoni. Milano: LED, 2003.

VEGETTI, M. *Società dialogica e strategie argomentative nella Reppublica (e contro La Repubblica)*. In: CASERTANO, G. (a cura di). *La struttura del dialogo platonico*. Napoli: Loffredo, 2000.

VLASTOS, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge University Press, 1991.

VLASTOS, G. *The Socratic Elenchus*. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. I, 1983, pp. 27-59.

WOLFSDORF, David. *Φιλία in Plato's Lysis*. Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 103, 2007, pp. 235-259.

Texto grego do *Lísis*

(203.a.1) Ἐπορευόμην μὲν ἐξ Ἀκαδημείας εὐθὺ Λυκείου τὴν ἔξω
τείχους ὑπ' αὐτὸ τὸ τεῖχος· ἐπειδὴ δ' ἐγενόμην κατὰ τὴν
πυλίδα ᾗ ἡ Πάνοπος κρήνη, ἐνταῦθα συνέτυχον Ἱπποθάλει τε
τῷ Ἱερωνύμου καὶ Κτησίππῳ τῷ Παιανιεῖ καὶ ἄλλοις μετὰ
(203.a.5) τούτων νεανίσκοις ἁθρόοις συνεστῶσι. καί με προσιόντα ὁ
Ἱπποθάλης ἰδών, Ὦ Σώκρατες, ἔφη, ποῖ δὴ πορεύῃ καὶ
(203.b.1) πόθεν;
Ἐξ Ἀκαδημείας, ἦν δ' ἐγώ, πορεύομαι εὐθὺ Λυκείου.
Δεῦρο δή, ἦ δ' ὅς, εὐθὺ ἡμῶν. οὐ παραβάλλεις; ἄξιον
μέντοι.
(203.b.5) Ποῖ, ἔφην ἐγώ, λέγεις, καὶ παρὰ τίνας τοὺς ὑμᾶς;
Δεῦρο, ἔφη, δείξας μοι ἐν τῷ καταντικρὺ τοῦ τείχους περί-
βολόν τέ τινα καὶ θύραν ἀνεῳγμένην. διατρίβομεν δέ, ἦ δ'
ὅς, αὐτόθι ἡμεῖς τε αὐτοὶ καὶ ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ καλοί.
(204.a.1) Ἔστιν δὲ δὴ τί τοῦτο, καὶ τίς ἡ διατριβή;
Παλαίστρα, ἔφη, νεωστὶ ᾠκοδομημένη· ἡ δὲ διατριβὴ τὰ
πολλὰ ἐν λόγοις, ὧν ἡδέως ἄν σοι μεταδιδοῖμεν.
Καλῶς γε, ἦν δ' ἐγώ, ποιοῦντες· διδάσκει δὲ τίς αὐτόθι;
(204.a.5) Σὸς ἑταῖρός γε, ἦ δ' ὅς, καὶ ἐπαινέτης, Μίκκος.
Μὰ Δία, ἦν δ' ἐγώ, οὐ φαῦλός γε ἀνήρ, ἀλλ' ἱκανὸς
σοφιστής.
Βούλει οὖν ἕπεσθαι, ἔφη, ἵνα καὶ ἴδῃς τοὺς ὄντας αὐτόθι
[αὐτοῦ];
(204.b.1) Πρῶτον ἡδέως ἀκούσαιμ' ἂν ἐπὶ τῷ καὶ εἴσειμι καὶ τίς ὁ
καλός.
Ἄλλος, ἔφη, ἄλλῳ ἡμῶν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες.
Σοὶ δὲ δὴ τίς, ὦ Ἱππόθαλες; τοῦτό μοι εἰπέ.
(204.b.5) Καὶ ὃς ἐρωτηθεὶς ἠρυθρίασεν. καὶ ἐγὼ εἶπον· Ὦ παῖ
Ἱερωνύμου Ἱππόθαλες, τοῦτο μὲν μηκέτι εἴπῃς, εἴτε ἐρᾷς του

εἴτε μή· οἶδα γὰρ ὅτι οὐ μόνον ἐρᾷς, ἀλλὰ καὶ πόρρω ἤδη εἶ
πορευόμενος τοῦ ἔρωτος. εἰμὶ δ' ἐγὼ τὰ μὲν ἄλλα φαῦλος
(204.c.1) καὶ ἄχρηστος, τοῦτο δέ μοί πως ἐκ θεοῦ δέδοται, ταχὺ οἵῳ
τ' εἶναι γνῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον.
Καὶ ὃς ἀκούσας πολὺ ἔτι μᾶλλον ἠρυθρίασεν. ὁ οὖν
Κτήσιππος, Ἀστεῖόν γε, ἦ δ' ὅς, ὅτι ἐρυθριᾷς, ὦ Ἱππόθαλες,
(204.c.5) καὶ ὀκνεῖς εἰπεῖν Σωκράτει τοὔνομα· ἐὰν δ' οὗτος καὶ σμικρὸν
χρόνον συνδιατρίψῃ σοι, παραταθήσεται ὑπὸ σοῦ ἀκούων
θαμὰ λέγοντος. ἡμῶν γοῦν, ὦ Σώκρατες, ἐκκεκώφωκε τὰ
(204.d.1) ὦτα καὶ ἐμπέπληκε Λύσιδος· ἂν μὲν δὴ καὶ ὑποπίῃ, εὐμαρία
ἡμῖν ἐστιν καὶ ἐξ ὕπνου ἐγρομένοις Λύσιδος οἴεσθαι τοὔνομα
ἀκούειν. καὶ ἃ μὲν καταλογάδην διηγεῖται, δεινὰ ὄντα, οὐ
πάνυ τι δεινά ἐστιν, ἀλλ' ἐπειδὰν τὰ ποιήματα ἡμῶν ἐπι-
(204.d.5) χειρήσῃ καταντλεῖν καὶ συγγράμματα. καὶ ὅ ἐστιν τούτων
δεινότερον, ὅτι καὶ ᾄδει εἰς τὰ παιδικὰ φωνῇ θαυμασίᾳ, ἣν
ἡμᾶς δεῖ ἀκούοντας ἀνέχεσθαι. νῦν δὲ ἐρωτώμενος ὑπὸ σοῦ
ἐρυθριᾷ.
(204.e.1) Ἔστιν δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὁ Λύσις νέος τις, ὡς ἔοικε· τεκμαί-
ρομαι δέ, ὅτι ἀκούσας τοὔνομα οὐκ ἔγνων.
Οὐ γὰρ πάνυ, ἔφη, τὶ αὐτοῦ τοὔνομα λέγουσιν, ἀλλ' ἔτι
πατρόθεν ἐπονομάζεται διὰ τὸ σφόδρα τὸν πατέρα γιγνώ-
(204.e.5) σκεσθαι αὐτοῦ. ἐπεὶ εὖ οἶδ' ὅτι πολλοῦ δεῖς τὸ εἶδος ἀγνοεῖν
τοῦ παιδός· ἱκανὸς γὰρ καὶ ἀπὸ μόνου τούτου γιγνώσκεσθαι.
Λεγέσθω, ἦν δ' ἐγώ, οὗτινος ἔστιν.
Δημοκράτους, ἔφη, τοῦ Αἰξωνέως ὁ πρεσβύτατος ὑός.
Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Ἱππόθαλες, ὡς γενναῖον καὶ νεανικὸν
(204.e.10) τοῦτον τὸν ἔρωτα πανταχῇ ἀνηῦρες· καί μοι ἴθι ἐπίδειξαι ἃ
(205.a.1) καὶ τοῖσδε ἐπιδείκνυσαι, ἵνα εἰδῶ εἰ ἐπίστασαι ἃ χρὴ ἐραστὴν
περὶ παιδικῶν πρὸς αὐτὸν ἢ πρὸς ἄλλους λέγειν.

Τούτων δέ τι, ἔφη, σταθμᾷ, ὦ Σώκρατες, ὧν ὅδε λέγει;
Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὸ ἐρᾶν ἔξαρνος εἶ οὗ λέγει ὅδε;
(205.a.5) Οὐκ ἔγωγε, ἔφη, ἀλλὰ μὴ ποιεῖν εἰς τὰ παιδικὰ μηδὲ
συγγράφειν.
Οὐχ ὑγιαίνει, ἔφη ὁ Κτήσιππος, ἀλλὰ ληρεῖ τε καὶ
μαίνεται.
Καὶ ἐγὼ εἶπον· Ὦ Ἱππόθαλες, οὔ τι τῶν μέτρων δέομαι
(205.b.1) ἀκοῦσαι οὐδὲ μέλος εἴ τι πεποίηκας εἰς τὸν νεανίσκον, ἀλλὰ
τῆς διανοίας, ἵνα εἰδῶ τίνα τρόπον προσφέρῃ πρὸς τὰ
παιδικά.
Ὅδε δήπου σοι, ἔφη, ἐρεῖ· ἀκριβῶς γὰρ ἐπίσταται καὶ
(205.b.5) μέμνηται, εἴπερ, ὡς λέγει, ὑπ' ἐμοῦ ἀεὶ ἀκούων διατεθρύληται.
Νὴ τοὺς θεούς, ἔφη ὁ Κτήσιππος, πάνυ γε. καὶ γάρ
ἐστι καταγέλαστα, ὦ Σώκρατες. τὸ γὰρ ἐραστὴν ὄντα καὶ
διαφερόντως τῶν ἄλλων τὸν νοῦν προσέχοντα τῷ παιδὶ ἴδιον
(205.c.1) μὲν μηδὲν ἔχειν λέγειν ὃ οὐχὶ κἂν παῖς εἴποι, πῶς οὐχὶ
καταγέλαστον; ἃ δὲ ἡ πόλις ὅλη ᾄδει περὶ Δημοκράτους καὶ
Λύσιδος τοῦ πάππου τοῦ παιδὸς καὶ πάντων πέρι τῶν προ-
γόνων, πλούτους τε καὶ ἱπποτροφίας καὶ νίκας Πυθοῖ καὶ
(205.c.5) Ἰσθμοῖ καὶ Νεμέᾳ τεθρίπποις τε καὶ κέλησι, ταῦτα ποιεῖ τε
καὶ λέγει, πρὸς δὲ τούτοις ἔτι τούτων κρονικώτερα. τὸν γὰρ
τοῦ Ἡρακλέους ξενισμὸν πρῴην ἡμῖν ἐν ποιήματί τινι διῄει,
ὡς διὰ τὴν τοῦ Ἡρακλέους συγγένειαν ὁ πρόγονος αὐτῶν
(205.d.1) ὑποδέξαιτο τὸν Ἡρακλέα, γεγονὼς αὐτὸς ἐκ Διός τε καὶ τῆς
τοῦ δήμου ἀρχηγέτου θυγατρός, ἅπερ αἱ γραῖαι ᾄδουσι, καὶ
ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα, ὦ Σώκρατες· ταῦτ' ἐστὶν ἃ οὗτος λέγων
τε καὶ ᾄδων ἀναγκάζει καὶ ἡμᾶς ἀκροᾶσθαι.
(205.d.5) Καὶ ἐγὼ ἀκούσας εἶπον· Ὦ καταγέλαστε Ἱππόθαλες, πρὶν
νενικηκέναι ποιεῖς τε καὶ ᾄδεις εἰς σαυτὸν ἐγκώμιον;

Ἀλλ' οὐκ εἰς ἐμαυτόν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὔτε ποιῶ οὔτε
ᾄδω.
Οὐκ οἴει γε, ἦν δ' ἐγώ.
(205.d.10) Τὸ δὲ πῶς ἔχει; ἔφη.
(205.e.1) Πάντων μάλιστα, εἶπον, εἰς σὲ τείνουσιν αὗται αἱ ᾠδαί.
ἐὰν μὲν γὰρ ἕλῃς τὰ παιδικὰ τοιαῦτα ὄντα, κόσμος σοι
ἔσται τὰ λεχθέντα καὶ ᾀσθέντα καὶ τῷ ὄντι ἐγκώμια ὥσπερ
νενικηκότι, ὅτι τοιούτων παιδικῶν ἔτυχες· ἐὰν δέ σε διαφύγῃ,
(205.e.5) ὅσῳ ἂν μείζω σοι εἰρημένα ᾖ ἐγκώμια περὶ τῶν παιδικῶν,
τοσούτῳ μειζόνων δόξεις καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐστερημένος
(206.a.1) καταγέλαστος εἶναι. ὅστις οὖν τὰ ἐρωτικά, ὦ φίλε, σοφός,
οὐκ ἐπαινεῖ τὸν ἐρώμενον πρὶν ἂν ἕλῃ, δεδιὼς τὸ μέλλον ὅπῃ
ἀποβήσεται. καὶ ἅμα οἱ καλοί, ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐπαινῇ καὶ
αὔξῃ, φρονήματος ἐμπίμπλανται καὶ μεγαλαυχίας· ἢ οὐκ οἴει;
(206.a.5) Ἔγωγε, ἔφη.
Οὐκοῦν ὅσῳ ἂν μεγαλαυχότεροι ὦσιν, δυσαλωτότεροι
γίγνονται;
Εἰκός γε.
Ποῖός τις οὖν ἄν σοι δοκεῖ θηρευτὴς εἶναι, εἰ ἀνασοβοῖ
(206.a.10) θηρεύων καὶ δυσαλωτοτέραν τὴν ἄγραν ποιοῖ;
(206.b.1) Δῆλον ὅτι φαῦλος.
Καὶ μὲν δὴ λόγοις τε καὶ ᾠδαῖς μὴ κηλεῖν ἀλλ' ἐξαγριαίνειν
πολλὴ ἀμουσία· ἦ γάρ;
Δοκεῖ μοι.
(206.b.5) Σκόπει δή, ὦ Ἱππόθαλες, ὅπως μὴ πᾶσι τούτοις ἔνοχον
σαυτὸν ποιήσεις διὰ τὴν ποίησιν· καίτοι οἶμαι ἐγὼ ἄνδρα
ποιήσει βλάπτοντα ἑαυτὸν οὐκ ἄν σε ἐθέλειν ὁμολογῆσαι ὡς
ἀγαθός ποτ' ἐστὶν ποιητής, βλαβερὸς ὢν ἑαυτῷ.
Οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη· πολλὴ γὰρ ἂν ἀλογία εἴη. ἀλλὰ διὰ

(206.c.1) ταῦτα δή σοι, ὦ Σώκρατες, ἀνακοινοῦμαι, καὶ εἴ τι ἄλλο
ἔχεις, συμβούλευε τίνα ἄν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί
πράττων προσφιλὴς παιδικοῖς γένοιτο.
Οὐ ῥᾴδιον, ἦν δ' ἐγώ, εἰπεῖν· ἀλλ' εἴ μοι ἐθελήσαις αὐτὸν
(206.c.5) ποιῆσαι εἰς λόγους ἐλθεῖν, ἴσως ἂν δυναίμην σοι ἐπιδεῖξαι
ἃ χρὴ αὐτῷ διαλέγεσθαι ἀντὶ τούτων ὧν οὗτοι λέγειν τε καὶ
ᾄδειν φασί σε.
Ἀλλ' οὐδέν, ἔφη, χαλεπόν. ἂν γὰρ εἰσέλθῃς μετὰ
Κτησίππου τοῦδε καὶ καθεζόμενος διαλέγῃ, οἶμαι μὲν καὶ
(206.c.10) αὐτός σοι πρόσεισι – φιλήκοος γάρ, ὦ Σώκρατες, διαφερόντως
(206.d.1) ἐστίν, καὶ ἅμα, ὡς Ἑρμαῖα ἄγουσιν, ἀναμεμειγμένοι ἐν ταὐτῷ
εἰσιν οἵ τε νεανίσκοι καὶ οἱ παῖδες – πρόσεισιν οὖν σοι.
εἰ δὲ μή, Κτησίππῳ συνήθης ἐστὶν διὰ τὸν τούτου ἀνεψιὸν
Μενέξενον· Μενεξένῳ μὲν γὰρ δὴ πάντων μάλιστα ἑταῖρος
(206.d.5) ὢν τυγχάνει. καλεσάτω οὖν οὗτος αὐτόν, ἐὰν ἄρα μὴ προσίῃ
αὐτός.
Ταῦτα, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ ποιεῖν. Καὶ ἅμα λαβὼν τὸν
(206.e.1) Κτήσιππον προσῇα εἰς τὴν παλαίστραν· οἱ δ' ἄλλοι ὕστεροι
ἡμῶν ᾖσαν.
Εἰσελθόντες δὲ κατελάβομεν αὐτόθι τεθυκότας τε τοὺς
παῖδας καὶ τὰ περὶ τὰ ἱερεῖα σχεδόν τι ἤδη πεποιημένα,
(206.e.5) ἀστραγαλίζοντάς τε δὴ καὶ κεκοσμημένους ἅπαντας. οἱ μὲν
οὖν πολλοὶ ἐν τῇ αὐλῇ ἔπαιζον ἔξω, οἱ δέ τινες τοῦ ἀπο-
δυτηρίου ἐν γωνίᾳ ἠρτίαζον ἀστραγάλοις παμπόλλοις, ἐκ
φορμίσκων τινῶν προαιρούμενοι· τούτους δὲ περιέστασαν
ἄλλοι θεωροῦντες. ὧν δὴ καὶ ὁ Λύσις ἦν, καὶ εἱστήκει ἐν
(207.a.1) τοῖς παισί τε καὶ νεανίσκοις ἐστεφανωμένος καὶ τὴν ὄψιν
διαφέρων, οὐ τὸ καλὸς εἶναι μόνον ἄξιος ἀκοῦσαι, ἀλλ' ὅτι
καλός τε κἀγαθός. καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ καταντικρὺ ἀποχωρή-

σαντες ἐκαθεζόμεθα – ἦν γὰρ αὐτόθι ἡσυχία – καί τι ἀλλήλοις
(207.a.5) διελεγόμεθα. περιστρεφόμενος οὖν ὁ Λύσις θαμὰ ἐπεσκο-
πεῖτο ἡμᾶς, καὶ δῆλος ἦν ἐπιθυμῶν προσελθεῖν. τέως μὲν
οὖν ἠπόρει τε καὶ ὤκνει μόνος προσιέναι, ἔπειτα ὁ Μενέξενος
(207.b.1) ἐκ τῆς αὐλῆς μεταξὺ παίζων εἰσέρχεται, καὶ ὡς εἶδεν ἐμέ τε
καὶ τὸν Κτήσιππον, ᾔει παρακαθιζησόμενος· ἰδὼν οὖν αὐτὸν
ὁ Λύσις εἵπετο καὶ συμπαρεκαθέζετο μετὰ τοῦ Μενεξένου.
προσῆλθον δὴ καὶ οἱ ἄλλοι, καὶ δὴ καὶ ὁ Ἱπποθάλης,
(207.b.5) ἐπειδὴ πλείους ἑώρα ἐφισταμένους, τούτους ἐπηλυγισάμενος
προσέστη ᾗ μὴ ᾤετο κατόψεσθαι τὸν Λύσιν, δεδιὼς μὴ αὐτῷ
ἀπεχθάνοιτο· καὶ οὕτω προσεστὼς ἠκροᾶτο.
Καὶ ἐγὼ πρὸς τὸν Μενέξενον ἀποβλέψας, Ὦ παῖ Δημο-
(207.c.1) φῶντος, ἦν δ' ἐγώ, πότερος ὑμῶν πρεσβύτερος;
Ἀμφισβητοῦμεν, ἔφη.
Οὐκοῦν καὶ ὁπότερος γενναιότερος, ἐρίζοιτ' ἄν, ἦν δ' ἐγώ.
Πάνυ γε, ἔφη.
(207.c.5) Καὶ μὴν ὁπότερός γε καλλίων, ὡσαύτως.
Ἐγελασάτην οὖν ἄμφω.
Οὐ μὴν ὁπότερός γε, ἔφην, πλουσιώτερος ὑμῶν, οὐκ
ἐρήσομαι· φίλω γάρ ἐστον. ἦ γάρ;
Πάνυ γ', ἐφάτην.
(207.c.10) Οὐκοῦν κοινὰ τά γε φίλων λέγεται, ὥστε τούτῳ γε οὐδὲν
διοίσετον, εἴπερ ἀληθῆ περὶ τῆς φιλίας λέγετον.
Συνεφάτην.
(207.d.1) Ἐπεχείρουν δὴ μετὰ τοῦτο ἐρωτᾶν ὁπότερος δικαιότερος
καὶ σοφώτερος αὐτῶν εἴη. μεταξὺ οὖν τις προσελθὼν ἀν-
έστησε τὸν Μενέξενον, φάσκων καλεῖν τὸν παιδοτρίβην·
ἐδόκει γάρ μοι ἱεροποιῶν τυγχάνειν. ἐκεῖνος μὲν οὖν ᾤχετο·
(207.d.5) ἐγὼ δὲ τὸν Λύσιν ἠρόμην, Ἦ που, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Λύσι,

σφόδρα φιλεῖ σε ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ; { – } Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς.
{ – } Οὐκοῦν βούλοιντο ἄν σε ὡς εὐδαιμονέστατον εἶναι; { – }
(207.e.1) Πῶς γὰρ οὔ; { – } Δοκεῖ δέ σοι εὐδαίμων εἶναι ἄνθρωπος
δουλεύων τε καὶ ᾧ μηδὲν ἐξείη ποιεῖν ὧν ἐπιθυμοῖ; { – } Μὰ
Δί' οὐκ ἔμοιγε, ἔφη. { – } Οὐκοῦν εἴ σε φιλεῖ ὁ πατὴρ καὶ ἡ
μήτηρ καὶ εὐδαίμονά σε ἐπιθυμοῦσι γενέσθαι, τοῦτο παντὶ
(207.e.5) τρόπῳ δῆλον ὅτι προθυμοῦνται ὅπως ἂν εὐδαιμονοίης. { – } Πῶς
γὰρ οὐχί; ἔφη. { – } Ἐῶσιν ἄρα σε ἃ βούλει ποιεῖν, καὶ οὐδὲν
ἐπιπλήττουσιν οὐδὲ διακωλύουσι ποιεῖν ὧν ἂν ἐπιθυμῇς; { – }
Ναὶ μὰ Δία ἐμέ γε, ὦ Σώκρατες, καὶ μάλα γε πολλὰ
κωλύουσιν. { – } Πῶς λέγεις; ἦν δ' ἐγώ. βουλόμενοί σε μακά-
(208.a.1) ριον εἶναι διακωλύουσι τοῦτο ποιεῖν ὃ ἂν βούλῃ; ὧδε δέ
μοι λέγε. ἢν ἐπιθυμήσῃς ἐπί τινος τῶν τοῦ πατρὸς ἁρμάτων
ὀχεῖσθαι λαβὼν τὰς ἡνίας, ὅταν ἁμιλλᾶται, οὐκ ἂν ἐῷέν σε
ἀλλὰ διακωλύοιεν; { – } Μὰ Δί' οὐ μέντοι ἄν, ἔφη, ἐῷεν. { – }
(208.a.5) Ἀλλὰ τίνα μήν; { – } Ἔστιν τις ἡνίοχος παρὰ τοῦ πατρὸς
μισθὸν φέρων. { – } Πῶς λέγεις; μισθωτῷ μᾶλλον ἐπιτρέπουσιν
ἢ σοὶ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται περὶ τοὺς ἵππους, καὶ προσέτι
(208.b.1) αὐτοῦ τούτου ἀργύριον τελοῦσιν; { – } Ἀλλὰ τί μήν; ἔφη. { – }
Ἀλλὰ τοῦ ὀρικοῦ ζεύγους οἶμαι ἐπιτρέπουσίν σοι ἄρχειν,
κἂν εἰ βούλοιο λαβὼν τὴν μάστιγα τύπτειν, ἐῷεν ἄν. { – }
Πόθεν, ἦ δ' ὅς, ἐῷεν; { – } Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· οὐδενὶ ἔξεστιν
(208.b.5) αὐτοὺς τύπτειν; { – } Καὶ μάλα, ἔφη, τῷ ὀρεοκόμῳ. { – } Δούλῳ
ὄντι ἢ ἐλευθέρῳ; { – } Δούλῳ, ἔφη. { – } Καὶ δοῦλον, ὡς ἔοικεν,
ἡγοῦνται περὶ πλείονος ἢ σὲ τὸν ὑόν, καὶ ἐπιτρέπουσι τὰ
ἑαυτῶν μᾶλλον ἢ σοί, καὶ ἐῶσιν ποιεῖν ὅτι βούλεται, σὲ δὲ
(208.c.1) διακωλύουσι; καί μοι ἔτι τόδε εἰπέ. σὲ αὐτὸν ἐῶσιν ἄρχειν
σεαυτοῦ, ἢ οὐδὲ τοῦτο ἐπιτρέπουσί σοι; { – } Πῶς γάρ, ἔφη,
ἐπιτρέπουσιν; { – } Ἀλλ' ἄρχει τίς σου; { – } Ὅδε, παιδαγωγός,

ἔφη. { – } Μῶν δοῦλος ὤν; { – } Ἀλλὰ τί μήν; ἡμέτερός γε, ἔφη.
(208.c.5) { – } Ἦ δεινόν, ἦν δ' ἐγώ, ἐλεύθερον ὄντα ὑπὸ δούλου ἄρχεσθαι.
τί δὲ ποιῶν αὖ οὗτος ὁ παιδαγωγός σου ἄρχει; { – } Ἄγων δήπου,
ἔφη, εἰς διδασκάλου. { – } Μῶν μὴ καὶ οὗτοί σου ἄρχουσιν, οἱ
(208.d.1) διδάσκαλοι; { – } Πάντως δήπου. { – } Παμπόλλους ἄρα σοι δε-
σπότας καὶ ἄρχοντας ἑκὼν ὁ πατὴρ ἐφίστησιν. ἀλλ' ἆρα
ἐπειδὰν οἴκαδε ἔλθῃς παρὰ τὴν μητέρα, ἐκείνη σε ἐᾷ ποιεῖν
ὅτι ἂν βούλῃ, ἵν' αὐτῇ μακάριος ᾖς, ἢ περὶ τὰ ἔρια ἢ περὶ
(208.d.5) τὸν ἱστόν, ὅταν ὑφαίνῃ; οὔ τι γάρ που διακωλύει σε ἢ τῆς
σπάθης ἢ τῆς κερκίδος ἢ ἄλλου του τῶν περὶ ταλασιουργίαν
ὀργάνων ἅπτεσθαι. { – } Καὶ ὃς γελάσας, Μὰ Δία, ἔφη, ὦ
(208.e.1) Σώκρατες, οὐ μόνον γε διακωλύει, ἀλλὰ καὶ τυπτοίμην ἂν εἰ
ἁπτοίμην. { – } Ἡράκλεις, ἦν δ' ἐγώ, μῶν μή τι ἠδίκηκας τὸν
πατέρα ἢ τὴν μητέρα; { – } Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε, ἔφη.
Ἀλλ' ἀντὶ τίνος μὴν οὕτω σε δεινῶς διακωλύουσιν εὐδαί-
(208.e.5) μονα εἶναι καὶ ποιεῖν ὅτι ἂν βούλῃ, καὶ δι' ἡμέρας ὅλης
τρέφουσί σε ἀεί τῳ δουλεύοντα καὶ ἑνὶ λόγῳ ὀλίγου ὧν
ἐπιθυμεῖς οὐδὲν ποιοῦντα; ὥστε σοι, ὡς ἔοικεν, οὔτε τῶν
χρημάτων τοσούτων ὄντων οὐδὲν ὄφελος, ἀλλὰ πάντες
(209.a.1) αὐτῶν μᾶλλον ἄρχουσιν ἢ σύ, οὔτε τοῦ σώματος οὕτω γεν-
ναίου ὄντος, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄλλος ποιμαίνει καὶ θεραπεύει·
σὺ δὲ ἄρχεις οὐδενός, ὦ Λύσι, οὐδὲ ποιεῖς οὐδὲν ὧν ἐπιθυ-
μεῖς. { – } Οὐ γάρ πω, ἔφη, ἡλικίαν ἔχω, ὦ Σώκρατες. { – } Μὴ οὐ
(209.a.5) τοῦτό σε, ὦ παῖ Δημοκράτους, κωλύῃ, ἐπεὶ τό γε τοσόνδε,
ὡς ἐγᾦμαι, καὶ ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ σοι ἐπιτρέπουσιν καὶ
οὐκ ἀναμένουσιν ἕως ἂν ἡλικίαν ἔχῃς. ὅταν γὰρ βούλωνται
αὑτοῖς τινα ἀναγνωσθῆναι ἢ γραφῆναι, σέ, ὡς ἐγᾦμαι,
(209.b.1) πρῶτον τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ ἐπὶ τοῦτο τάττουσιν. ἦ γάρ; { – }
Πάνυ γ', ἔφη. { – } Οὐκοῦν ἔξεστί σοι ἐνταῦθ' ὅτι ἂν βούλῃ

πρῶτον τῶν γραμμάτων γράφειν καὶ ὅτι ἂν δεύτερον· καὶ
ἀναγιγνώσκειν ὡσαύτως ἔξεστιν. καὶ ἐπειδάν, ὡς ἐγῷμαι,
(209.b.5) τὴν λύραν λάβῃς, οὐ διακωλύουσί σε οὔτε ὁ πατὴρ οὔτε ἡ
μήτηρ ἐπιτεῖναί τε καὶ ἀνεῖναι ἣν ἂν βούλῃ τῶν χορδῶν,
καὶ ψῆλαι καὶ κρούειν τῷ πλήκτρῳ. ἢ διακωλύουσιν; { – } Οὐ
δῆτα. { – } Τί ποτ' ἂν οὖν εἴη, ὦ Λύσι, τὸ αἴτιον ὅτι ἐνταῦθα
(209.c.1) μὲν οὐ διακωλύουσιν, ἐν οἷς δὲ ἄρτι ἐλέγομεν κωλύουσι; { – }
Ὅτι οἶμαι, ἔφη, ταῦτα μὲν ἐπίσταμαι, ἐκεῖνα δ' οὔ. { – } Εἶεν,
ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἄριστε· οὐκ ἄρα τὴν ἡλικίαν σου περιμένει
ὁ πατὴρ ἐπιτρέπειν πάντα, ἀλλ' ᾗ ἂν ἡμέρᾳ ἡγήσηταί σε
(209.c.5) βέλτιον αὑτοῦ φρονεῖν, ταύτῃ ἐπιτρέψει σοι καὶ αὑτὸν καὶ
τὰ αὑτοῦ. { – } Οἶμαι ἔγωγε, ἔφη. { – } Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· τί δέ; τῷ
γείτονι ἆρ' οὐχ ὁ αὐτὸς ὅρος ὅσπερ τῷ πατρὶ περὶ σοῦ;
(209.d.1) πότερον οἴει αὐτὸν ἐπιτρέψειν σοι τὴν αὑτοῦ οἰκίαν οἰκονο-
μεῖν, ὅταν σε ἡγήσηται βέλτιον περὶ οἰκονομίας ἑαυτοῦ
φρονεῖν, ἢ αὐτὸν ἐπιστατήσειν; { – } Ἐμοὶ ἐπιτρέψειν οἶμαι. { – }
Τί δ'; Ἀθηναίους οἴει σοι οὐκ ἐπιτρέψειν τὰ αὑτῶν, ὅταν
(209.d.5) αἰσθάνωνται ὅτι ἱκανῶς φρονεῖς; { – } Ἔγωγε. { – } Πρὸς Διός, ἦν
δ' ἐγώ, τί ἄρα ὁ μέγας βασιλεύς; πότερον τῷ πρεσβυτάτῳ
ὑεῖ, οὗ ἡ τῆς Ἀσίας ἀρχὴ γίγνεται, μᾶλλον ἂν ἐπιτρέ-
ψειεν ἑψομένων κρεῶν [ἐμβάλλειν] ὅτι ἂν βούληται ἐμ-
(209.e.1) βαλεῖν εἰς τὸν ζωμόν, ἢ ἡμῖν, εἰ ἀφικόμενοι παρ' ἐκεῖνον
ἐνδειξαίμεθα αὐτῷ ὅτι ἡμεῖς κάλλιον φρονοῦμεν ἢ ὁ ὑὸς
αὐτοῦ περὶ ὄψου σκευασίας; { – } Ἡμῖν δῆλον ὅτι, ἔφη. { – }
Καὶ τὸν μέν γε οὐδ' ἂν σμικρὸν ἐάσειεν ἐμβαλεῖν· ἡμᾶς
(209.e.5) δέ, κἂν εἰ βουλοίμεθα δραξάμενοι τῶν ἁλῶν, ἐῴη ἂν
ἐμβαλεῖν. { – } Πῶς γὰρ οὔ; { – } Τί δ' εἰ τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ ὑὸς
αὐτοῦ ἀσθενοῖ, ἆρα ἐῴη ἂν αὐτὸν ἅπτεσθαι τῶν ἑαυτοῦ
(210.a.1) ὀφθαλμῶν, μὴ ἰατρὸν ἡγούμενος, ἢ κωλύοι ἄν; { – } Κωλύοι

ἄν. { – } Ἡμᾶς δέ γε εἰ ὑπολαμβάνοι ἰατρικοὺς εἶναι, κἂν
εἰ βουλοίμεθα διανοίγοντες τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐμπάσαι τῆς
τέφρας, οἶμαι οὐκ ἂν κωλύσειεν, ἡγούμενος ὀρθῶς φρονεῖν.
(210.a.5) { – } Ἀληθῆ λέγεις. { – } Ἆρ' οὖν καὶ τἆλλα πάντα ἡμῖν ἐπι-
τρέποι ἂν μᾶλλον ἢ ἑαυτῷ καὶ τῷ ὑεῖ, περὶ ὅσων ἂν
δόξωμεν αὐτῷ σοφώτεροι ἐκείνων εἶναι; { – } Ἀνάγκη, ἔφη, ὦ
Σώκρατες.
Οὕτως ἄρα ἔχει, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε Λύσι· εἰς μὲν ταῦτα,
(210.b.1) ἃ ἂν φρόνιμοι γενώμεθα, ἅπαντες ἡμῖν ἐπιτρέψουσιν, Ἕλ-
ληνές τε καὶ βάρβαροι καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες, ποιήσομέν
τε ἐν τούτοις ὅτι ἂν βουλώμεθα, καὶ οὐδεὶς ἡμᾶς ἑκὼν εἶναι
ἐμποδιεῖ, ἀλλ' αὐτοί τε ἐλεύθεροι ἐσόμεθα ἐν αὐτοῖς καὶ
(210.b.5) ἄλλων ἄρχοντες, ἡμέτερά τε ταῦτα ἔσται – ὀνησόμεθα γὰρ
ἀπ' αὐτῶν – εἰς ἃ δ' ἂν νοῦν μὴ κτησώμεθα, οὔτε τις ἡμῖν
ἐπιτρέψει περὶ αὐτὰ ποιεῖν τὰ ἡμῖν δοκοῦντα, ἀλλ' ἐμπο-
(210.c.1) διοῦσι πάντες καθ' ὅτι ἂν δύνωνται, οὐ μόνον οἱ ἀλλότριοι,
ἀλλὰ καὶ ὁ πατὴρ καὶ ἡ μήτηρ καὶ εἴ τι τούτων οἰκειότερόν
ἐστιν, αὐτοί τε ἐν αὐτοῖς ἐσόμεθα ἄλλων ὑπήκοοι, καὶ ἡμῖν
ἔσται ἀλλότρια· οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῶν ὀνησόμεθα. συγχω-
(210.c.5) ρεῖς οὕτως ἔχειν; { – } Συγχωρῶ. { – } Ἆρ' οὖν τῳ φίλοι ἐσόμεθα
καί τις ἡμᾶς φιλήσει ἐν τούτοις, ἐν οἷς ἂν ὦμεν ἀνωφελεῖς;
{ – } Οὐ δῆτα, ἔφη. { – } Νῦν ἄρα οὐδὲ σὲ ὁ πατὴρ οὐδὲ ἄλλος
ἄλλον οὐδένα φιλεῖ, καθ' ὅσον ἂν ᾖ ἄχρηστος. { – } Οὐκ ἔοικεν,
(210.d.1) ἔφη. { – } Ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένῃ, ὦ παῖ, πάντες σοι φίλοι
καὶ πάντες σοι οἰκεῖοι ἔσονται – χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθὸς
ἔσῃ – εἰ δὲ μή, σοὶ οὔτε ἄλλος οὐδεὶς οὔτε ὁ πατὴρ φίλος
ἔσται οὔτε ἡ μήτηρ οὔτε οἱ οἰκεῖοι. οἷόν τε οὖν ἐπὶ τούτοις,
(210.d.5) ὦ Λύσι, μέγα φρονεῖν, ἐν οἷς τις μήπω φρονεῖ; { – } Καὶ πῶς
ἄν; ἔφη. { – } Εἰ δ' ἄρα σὺ διδασκάλου δέῃ, οὔπω φρονεῖς. { – }

Ἀληθῆ. { – } Οὐδ' ἄρα μεγαλόφρων εἶ, εἴπερ ἄφρων ἔτι. { – } Μὰ
Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὔ μοι δοκεῖ.
(210.e.1) Καὶ ἐγὼ ἀκούσας αὐτοῦ ἀπέβλεψα πρὸς τὸν Ἱπποθάλη,
καὶ ὀλίγου ἐξήμαρτον· ἐπῆλθε γάρ μοι εἰπεῖν ὅτι Οὕτω
χρή, ὦ Ἱππόθαλες, τοῖς παιδικοῖς διαλέγεσθαι, ταπεινοῦντα
καὶ συστέλλοντα, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ σὺ χαυνοῦντα καὶ διαθρύ-
(210.e.5) πτοντα. κατιδὼν οὖν αὐτὸν ἀγωνιῶντα καὶ τεθορυβημένον
ὑπὸ τῶν λεγομένων, ἀνεμνήσθην ὅτι καὶ προσεστὼς λαν-
θάνειν τὸν Λύσιν ἐβούλετο· ἀνέλαβον οὖν ἐμαυτὸν καὶ
(211.a.1) ἐπέσχον τοῦ λόγου. καὶ ἐν τούτῳ ὁ Μενέξενος πάλιν ἧκεν,
καὶ ἐκαθέζετο παρὰ τὸν Λύσιν, ὅθεν καὶ ἐξανέστη. ὁ οὖν
Λύσις μάλα παιδικῶς καὶ φιλικῶς, λάθρᾳ τοῦ Μενεξένου,
σμικρὸν πρός με λέγων ἔφη· Ὦ Σώκρατες, ἅπερ καὶ ἐμοὶ
(211.a.5) λέγεις, εἰπὲ καὶ Μενεξένῳ.
Καὶ ἐγὼ εἶπον, Ταῦτα μὲν σὺ αὐτῷ ἐρεῖς, ὦ Λύσι·
πάντως γὰρ προσεῖχες τὸν νοῦν.
Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.
Πειρῶ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἀπομνημονεῦσαι αὐτὰ ὅτι
(211.b.1) μάλιστα, ἵνα τούτῳ σαφῶς πάντα εἴπῃς· ἐὰν δέ τι αὐτῶν
ἐπιλάθῃ, αὖθίς με ἀνερέσθαι ὅταν ἐντύχῃς πρῶτον.
Ἀλλὰ ποιήσω, ἔφη, ταῦτα, ὦ Σώκρατες, πάνυ σφόδρα,
εὖ ἴσθι. ἀλλά τι ἄλλο αὐτῷ λέγε, ἵνα καὶ ἐγὼ ἀκούω,
(211.b.5) ἕως ἂν οἴκαδε ὥρα ᾖ ἀπιέναι.
Ἀλλὰ χρὴ ποιεῖν ταῦτα, ἦν δ' ἐγώ, ἐπειδή γε καὶ σὺ
κελεύεις. ἀλλὰ ὅρα ὅπως ἐπικουρήσεις μοι, ἐάν με ἐλέγχειν
ἐπιχειρῇ ὁ Μενέξενος· ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι ἐριστικός ἐστιν;
Ναὶ μὰ Δία, ἔφη, σφόδρα γε· διὰ ταῦτά τοι καὶ βού-
(211.c.1) λομαί σε αὐτῷ διαλέγεσθαι.
Ἵνα, ἦν δ' ἐγώ, καταγέλαστος γένωμαι;

Οὐ μὰ Δία, ἔφη, ἀλλ' ἵνα αὐτὸν κολάσῃς.

Πόθεν; ἦν δ' ἐγώ. οὐ ῥᾴδιον· δεινὸς γὰρ ὁ ἄνθρωπος,

(211.c.5) Κτησίππου μαθητής. πάρεστι δέ τοι αὐτός – οὐχ ὁρᾷς; – Κτήσιππος.

Μηδενός σοι, ἔφη, μελέτω, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἴθι διαλέγου αὐτῷ.

Διαλεκτέον, ἦν δ' ἐγώ.

(211.c.10) Ταῦτα οὖν ἡμῶν λεγόντων πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, Τί ὑμεῖς, ἔφη ὁ Κτήσιππος, αὐτὼ μόνω ἑστιᾶσθον, ἡμῖν δὲ οὐ

(211.d.1) μεταδίδοτον τῶν λόγων;

Ἀλλὰ μήν, ἦν δ' ἐγώ, μεταδοτέον. ὅδε γάρ τι ὧν λέγω οὐ μανθάνει, ἀλλά φησιν οἴεσθαι Μενέξενον εἰδέναι, καὶ κελεύει τοῦτον ἐρωτᾶν.

(211.d.5) Τί οὖν, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἐρωτᾷς;

Ἀλλ' ἐρήσομαι, ἦν δ' ἐγώ. καί μοι εἰπέ, ὦ Μενέξενε, ὃ ἄν σε ἔρωμαι. τυγχάνω γὰρ ἐκ παιδὸς ἐπιθυμῶν κτή-ματός του, ὥσπερ ἄλλος ἄλλου. ὁ μὲν γάρ τις ἵππους

(211.e.1) ἐπιθυμεῖ κτᾶσθαι, ὁ δὲ κύνας, ὁ δὲ χρυσίον, ὁ δὲ τιμάς· ἐγὼ δὲ πρὸς μὲν ταῦτα πρᾴως ἔχω, πρὸς δὲ τὴν τῶν φίλων κτῆσιν πάνυ ἐρωτικῶς, καὶ βουλοίμην ἄν μοι φίλον ἀγαθὸν γενέσθαι μᾶλλον ἢ τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ὄρτυγα ἢ

(211.e.5) ἀλεκτρυόνα, καὶ ναὶ μὰ Δία ἔγωγε μᾶλλον ἢ ἵππον τε καὶ κύνα – οἶμαι δέ, νὴ τὸν κύνα, μᾶλλον ἢ τὸ Δαρείου χρυσίον κτήσασθαι δεξαίμην πολὺ πρότερον ἑταῖρον, μᾶλλον <δὲ> ἢ αὐτὸν Δαρεῖον – οὕτως ἐγὼ φιλέταιρός τίς εἰμι. ὑμᾶς

(212.a.1) οὖν ὁρῶν, σέ τε καὶ Λύσιν, ἐκπέπληγμαι καὶ εὐδαιμονίζω ὅτι οὕτω νέοι ὄντες οἷοί τ' ἐστὸν τοῦτο τὸ κτῆμα ταχὺ καὶ ῥᾳδίως κτᾶσθαι, καὶ σύ τε τοῦτον οὕτω φίλον ἐκτήσω ταχύ τε καὶ σφόδρα, καὶ αὖ οὗτος σέ· ἐγὼ δὲ οὕτω πόρρω εἰμὶ

(212.a.5) τοῦ κτήματος, ὥστε οὐδ' ὅντινα τρόπον γίγνεται φίλος
ἕτερος ἑτέρου οἶδα, ἀλλὰ ταῦτα δὴ αὐτά σε βούλομαι
ἐρέσθαι ἅτε ἔμπειρον.
Καί μοι εἰπέ· ἐπειδάν τίς τινα φιλῇ, πότερος ποτέρου
(212.b.1) φίλος γίγνεται, ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου ἢ ὁ φιλούμενος
τοῦ φιλοῦντος· ἢ οὐδὲν διαφέρει; { – } Οὐδέν, ἔφη, ἔμοιγε
δοκεῖ διαφέρειν. { – } Πῶς λέγεις; ἦν δ' ἐγώ· ἀμφότεροι ἄρα
ἀλλήλων φίλοι γίγνονται, ἐὰν μόνος ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον
(212.b.5) φιλῇ; { – } Ἔμοιγε, ἔφη, δοκεῖ. { – } Τί δέ; οὐκ ἔστιν φιλοῦντα
μὴ ἀντιφιλεῖσθαι ὑπὸ τούτου ὃν ἂν φιλῇ; { – } Ἔστιν. { – } Τί δέ;
ἆρα ἔστιν καὶ μισεῖσθαι φιλοῦντα; οἷόν που ἐνίοτε δοκοῦσι
καὶ οἱ ἐρασταὶ πάσχειν πρὸς τὰ παιδικά· φιλοῦντες γὰρ
(212.c.1) ὡς οἷόν τε μάλιστα οἱ μὲν οἴονται οὐκ ἀντιφιλεῖσθαι, οἱ
δὲ καὶ μισεῖσθαι. ἢ οὐκ ἀληθὲς δοκεῖ σοι τοῦτο; { – }
Σφόδρα γε, ἔφη, ἀληθές. { – } Οὐκοῦν ἐν τῷ τοιούτῳ, ἦν δ'
ἐγώ, ὁ μὲν φιλεῖ, ὁ δὲ φιλεῖται; { – } Ναί. { – } Πότερος οὖν αὐ-
(212.c.5) τῶν ποτέρου φίλος ἐστίν; ὁ φιλῶν τοῦ φιλουμένου, ἐάντε
καὶ ἀντιφιλῆται ἐάντε καὶ μισῆται, ἢ ὁ φιλούμενος τοῦ
φιλοῦντος; ἢ οὐδέτερος αὖ ἐν τῷ τοιούτῳ οὐδετέρου φίλος
ἐστίν, ἂν μὴ ἀμφότεροι ἀλλήλους φιλῶσιν; { – } Ἔοικε γοῦν
(212.d.1) οὕτως ἔχειν. { – } Ἀλλοίως ἄρα νῦν ἡμῖν δοκεῖ ἢ πρότερον
ἔδοξεν. τότε μὲν γάρ, εἰ ὁ ἕτερος φιλοῖ, φίλω εἶναι ἄμφω·
νῦν δέ, ἂν μὴ ἀμφότεροι φιλῶσιν, οὐδέτερος φίλος. { – } Κιν-
δυνεύει, ἔφη. { – } Οὐκ ἄρα ἐστὶν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ
(212.d.5) οὐκ ἀντιφιλοῦν. { – } Οὐκ ἔοικεν. { – } Οὐδ' ἄρα φίλιπποί εἰσιν
οὓς ἂν οἱ ἵπποι μὴ ἀντιφιλῶσιν, οὐδὲ φιλόρτυγες, οὐδ' αὖ
φιλόκυνές γε καὶ φίλοινοι καὶ φιλογυμνασταὶ καὶ φιλόσοφοι,
ἂν μὴ ἡ σοφία αὐτοὺς ἀντιφιλῇ. ἢ φιλοῦσι μὲν ταῦτα
(212.e.1) ἕκαστοι, οὐ μέντοι φίλα ὄντα, ἀλλὰ ψεύδεθ' ὁ ποιητής, ὃς

ἔφη –

(212.e.2)

ὄλβιος, ᾧ παῖδές τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι

καὶ κύνες ἀγρευταὶ καὶ ξένος ἀλλοδαπός;

(212.e.4)

(212.e.5) { – } Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ἦ δ' ὅς. { – } Ἀλλ' ἀληθῆ δοκεῖ λέγειν σοι;
{ – } Ναί. { – } Τὸ φιλούμενον ἄρα τῷ φιλοῦντι φίλον ἐστίν, ὡς
ἔοικεν, ὦ Μενέξενε, ἐάντε φιλῇ ἐάντε καὶ μισῇ· οἷον καὶ
τὰ νεωστὶ γεγονότα παιδία, τὰ μὲν οὐδέπω φιλοῦντα, τὰ
(213.a.1) δὲ καὶ μισοῦντα, ὅταν κολάζηται ὑπὸ τῆς μητρὸς ἢ ὑπὸ τοῦ
πατρός, ὅμως καὶ μισοῦντα ἐν ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ πάντων
μάλιστά ἐστι τοῖς γονεῦσι φίλτατα. { – } Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη,
οὕτως ἔχειν. { – } Οὐκ ἄρα ὁ φιλῶν φίλος ἐκ τούτου τοῦ λόγου,
(213.a.5) ἀλλ' ὁ φιλούμενος. { – } Ἔοικεν. { – } Καὶ ὁ μισούμενος ἐχθρὸς
ἄρα, ἀλλ' οὐχ ὁ μισῶν. { – } Φαίνεται. { – } Πολλοὶ ἄρα ὑπὸ τῶν
ἐχθρῶν φιλοῦνται, ὑπὸ δὲ τῶν φίλων μισοῦνται, καὶ τοῖς
(213.b.1) μὲν ἐχθροῖς φίλοι εἰσίν, τοῖς δὲ φίλοις ἐχθροί, εἰ τὸ φιλού-
μενον φίλον ἐστὶν ἀλλὰ μὴ τὸ φιλοῦν. καίτοι πολλὴ
ἀλογία, ὦ φίλε ἑταῖρε, μᾶλλον δὲ οἶμαι καὶ ἀδύνατον, τῷ
τε φίλῳ ἐχθρὸν καὶ τῷ ἐχθρῷ φίλον εἶναι. { – } Ἀληθῆ, ἔφη,
(213.b.5) ἔοικας λέγειν, ὦ Σώκρατες. { – } Οὐκοῦν εἰ τοῦτ' ἀδύνατον, τὸ
φιλοῦν ἂν εἴη φίλον τοῦ φιλουμένου. { – } Φαίνεται. { – } Τὸ
μισοῦν ἄρα πάλιν ἐχθρὸν τοῦ μισουμένου. { – } Ἀνάγκη. { – } Οὐ-
κοῦν ταὐτὰ ἡμῖν συμβήσεται ἀναγκαῖον εἶναι ὁμολογεῖν,
(213.c.1) ἅπερ ἐπὶ τῶν πρότερον, πολλάκις φίλον εἶναι μὴ φίλου,
πολλάκις δὲ καὶ ἐχθροῦ, ὅταν ἢ μὴ φιλοῦν τις φιλῇ ἢ καὶ
μισοῦν φιλῇ· πολλάκις δ' ἐχθρὸν εἶναι μὴ ἐχθροῦ ἢ καὶ
φίλου, ὅταν ἢ <μὴ> μισοῦν τις μισῇ ἢ καὶ φιλοῦν μισῇ. { – }
(213.c.5) Κινδυνεύει, ἔφη. { – } Τί οὖν δὴ χρησώμεθα, ἦν δ' ἐγώ, εἰ μήτε

οἱ φιλοῦντες φίλοι ἔσονται μήτε οἱ φιλούμενοι μήτε οἱ
φιλοῦντές τε καὶ φιλούμενοι; ἀλλὰ καὶ παρὰ ταῦτα ἄλλους
τινὰς ἔτι φήσομεν εἶναι φίλους ἀλλήλοις γιγνομένους; { – }
Οὐ μὰ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάνυ εὐπορῶ ἔγωγε.
(213.d.1) { – } Ἆρα μή, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Μενέξενε, τὸ παράπαν οὐκ ὀρθῶς
ἐζητοῦμεν; { – } Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ὁ Λύσις,
καὶ ἅμα εἰπὼν ἠρυθρίασεν· ἐδόκει γάρ μοι ἄκοντ' αὐτὸν
ἐκφεύγειν τὸ λεχθὲν διὰ τὸ σφόδρα προσέχειν τὸν νοῦν
(213.d.5) τοῖς λεγομένοις, δῆλος δ' ἦν καὶ ὅτε ἠκροᾶτο οὕτως ἔχων.
Ἐγὼ οὖν βουλόμενος τόν τε Μενέξενον ἀναπαῦσαι καὶ
ἐκείνου ἡσθεὶς τῇ φιλοσοφίᾳ, οὕτω μεταβαλὼν πρὸς τὸν
(213.e.1) Λύσιν ἐποιούμην τοὺς λόγους, καὶ εἶπον· Ὦ Λύσι, ἀληθῆ
μοι δοκεῖς λέγειν ὅτι εἰ ὀρθῶς ἡμεῖς ἐσκοποῦμεν, οὐκ ἄν
ποτε οὕτως ἐπλανώμεθα. ἀλλὰ ταύτῃ μὲν μηκέτι ἴωμεν –
καὶ γὰρ χαλεπή τίς μοι φαίνεται ὥσπερ ὁδὸς ἡ σκέψις – ᾗ
(213.e.5) δὲ ἐτράπημεν, δοκεῖ μοι χρῆναι ἰέναι, σκοποῦντα [τὰ] κατὰ
(214.a.1) τοὺς ποιητάς· οὗτοι γὰρ ἡμῖν ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας
εἰσὶν καὶ ἡγεμόνες. λέγουσι δὲ δήπου οὐ φαύλως ἀποφαινό-
μενοι περὶ τῶν φίλων, οἳ τυγχάνουσιν ὄντες· ἀλλὰ τὸν θεὸν
αὐτόν φασιν ποιεῖν φίλους αὐτούς, ἄγοντα παρ' ἀλλήλους.
(214.a.5) λέγουσι δέ πως ταῦτα, ὡς ἐγᾦμαι, ὡδί –
(214.a.5)

αἰεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον

(214.a.6)
(214.b.1) καὶ ποιεῖ γνώριμον· ἢ οὐκ ἐντετύχηκας τούτοις τοῖς ἔπεσιν;
{ – } Ἔγωγ', ἔφη. { – } Οὐκοῦν καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμ-
μασιν ἐντετύχηκας ταῦτα αὐτὰ λέγουσιν, ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ
ὁμοίῳ ἀνάγκη ἀεὶ φίλον εἶναι; εἰσὶν δέ που οὗτοι οἱ περὶ
(214.b.5) φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες. { – }

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις. { – } Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εὖ λέγουσιν; { – }
Ἴσως, ἔφη. { – } Ἴσως, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ἥμισυ αὐτοῦ, ἴσως δὲ καὶ
πᾶν, ἀλλ' ἡμεῖς οὐ συνίεμεν. δοκεῖ γὰρ ἡμῖν ὅ γε πονηρὸς
(214.c.1) τῷ πονηρῷ, ὅσῳ ἂν ἐγγυτέρω προσίῃ καὶ μᾶλλον ὁμιλῇ,
τοσούτῳ ἐχθίων γίγνεσθαι. ἀδικεῖ γάρ· ἀδικοῦντας δὲ καὶ
ἀδικουμένους ἀδύνατόν που φίλους εἶναι. οὐχ οὕτως; { – } Ναί,
ἦ δ' ὅς. { – } Ταύτῃ μὲν ἂν τοίνυν τοῦ λεγομένου τὸ ἥμισυ οὐκ
(214.c.5) ἀληθὲς εἴη, εἴπερ οἱ πονηροὶ ἀλλήλοις ὅμοιοι. { – } Ἀληθῆ
λέγεις. { – } Ἀλλά μοι δοκοῦσιν λέγειν τοὺς ἀγαθοὺς ὁμοίους
εἶναι ἀλλήλοις καὶ φίλους, τοὺς δὲ κακούς, ὅπερ καὶ λέγεται
περὶ αὐτῶν, μηδέποτε ὁμοίους μηδ' αὐτοὺς αὑτοῖς εἶναι, ἀλλ'
(214.d.1) ἐμπλήκτους τε καὶ ἀσταθμήτους· ὃ δὲ αὐτὸ αὑτῷ ἀνόμοιον
εἴη καὶ διάφορον, σχολῇ γέ τῳ ἄλλῳ ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτ'
ἄν. ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ οὕτως; { – } Ἔμοιγ', ἔφη. { – } Τοῦτο
τοίνυν αἰνίττονται, ὡς ἐμοὶ δοκοῦσιν, ὦ ἑταῖρε, οἱ τὸ ὅμοιον
(214.d.5) τῷ ὁμοίῳ φίλον λέγοντες, ὡς ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνος
μόνῳ φίλος, ὁ δὲ κακὸς οὔτε ἀγαθῷ οὔτε κακῷ οὐδέποτε
εἰς ἀληθῆ φιλίαν ἔρχεται. συνδοκεῖ σοι; { – } Κατένευσεν. { – }
Ἔχομεν ἄρα ἤδη τίνες εἰσὶν οἱ φίλοι· ὁ γὰρ λόγος ἡμῖν
(214.e.1) σημαίνει ὅτι οἳ ἂν ὦσιν ἀγαθοί. { – } Πάνυ γε, ἔφη, δοκεῖ.
Καὶ ἐμοί, ἦν δ' ἐγώ. καίτοι δυσχεραίνω τί γε ἐν αὐτῷ·
φέρε οὖν, ὦ πρὸς Διός, ἴδωμεν τί καὶ ὑποπτεύω. ὁ ὅμοιος
τῷ ὁμοίῳ καθ' ὅσον ὅμοιος φίλος, καὶ ἔστιν χρήσιμος ὁ
(214.e.5) τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ; μᾶλλον δὲ ὧδε· ὁτιοῦν ὅμοιον ὁτῳοῦν
ὁμοίῳ τίνα ὠφελίαν ἔχειν ἢ τίνα βλάβην ἂν ποιῆσαι
δύναιτο, ὃ μὴ καὶ αὐτὸ αὑτῷ; ἢ τί ἂν παθεῖν, ὃ μὴ καὶ ὑφ'
(215.a.1) αὑτοῦ πάθοι; τὰ δὴ τοιαῦτα πῶς ἂν ὑπ' ἀλλήλων ἀγαπηθείη,
μηδεμίαν ἐπικουρίαν ἀλλήλοις ἔχοντα; ἔστιν ὅπως; { – } Οὐκ
ἔστιν. { – } Ὃ δὲ μὴ ἀγαπῷτο, πῶς φίλον; { – } Οὐδαμῶς. { – } Ἀλλὰ

δὴ ὁ μὲν ὅμοιος τῷ ὁμοίῳ οὐ φίλος· ὁ δὲ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ

(215.a.5) καθ' ὅσον ἀγαθός, οὐ καθ' ὅσον ὅμοιος, φίλος ἂν εἴη; { – } Ἴσως.

{ – } Τί δέ; οὐχ ὁ ἀγαθός, καθ' ὅσον ἀγαθός, κατὰ τοσοῦτον

ἱκανὸς ἂν εἴη αὑτῷ; { – } Ναί. { – } Ὁ δέ γε ἱκανὸς οὐδενὸς δεό-

μενος κατὰ τὴν ἱκανότητα. { – } Πῶς γὰρ οὔ; { – } Ὁ δὲ μή του

(215.b.1) δεόμενος οὐδέ τι ἀγαπῴη ἄν. { – } Οὐ γὰρ οὖν. { – } Ὃ δὲ μὴ

ἀγαπῴη, οὐδ' ἂν φιλοῖ. { – } Οὐ δῆτα. { – } Ὁ δὲ μὴ φιλῶν γε οὐ

φίλος. { – } Οὐ φαίνεται. { – } Πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς

ἡμῖν φίλοι ἔσονται τὴν ἀρχήν, οἳ μήτε ἀπόντες ποθεινοὶ

(215.b.5) ἀλλήλοις – ἱκανοὶ γὰρ ἑαυτοῖς καὶ χωρὶς ὄντες – μήτε πα-

ρόντες χρείαν αὑτῶν ἔχουσιν; τοὺς δὴ τοιούτους τίς μηχανὴ

περὶ πολλοῦ ποιεῖσθαι ἀλλήλους; { – } Οὐδεμία, ἔφη. { – } Φίλοι

(215.c.1) δέ γε οὐκ ἂν εἶεν μὴ περὶ πολλοῦ ποιούμενοι ἑαυτούς. { – }

Ἀληθῆ.

Ἄθρει δή, ὦ Λύσι, πῇ παρακρουόμεθα. ἆρά γε ὅλῳ

τινὶ ἐξαπατώμεθα; { – } Πῶς δή; ἔφη. { – } Ἤδη ποτέ του ἤκουσα

(215.c.5) λέγοντος, καὶ ἄρτι ἀναμιμνῄσκομαι, ὅτι τὸ μὲν ὅμοιον τῷ

ὁμοίῳ καὶ οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς πολεμιώτατοι εἶεν· καὶ δὴ

καὶ τὸν Ἡσίοδον ἐπήγετο μάρτυρα, λέγων ὡς ἄρα –

(215.c.7)

καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ

(215.d.1) καὶ πτωχὸς πτωχῷ,

(215.d.1)

καὶ τἆλλα δὴ πάντα οὕτως ἔφη ἀναγκαῖον εἶναι μάλιστα τὰ

ὁμοιότατα <πρὸς> ἄλληλα φθόνου τε καὶ φιλονικίας καὶ

ἔχθρας ἐμπίμπλασθαι, τὰ δ' ἀνομοιότατα φιλίας· τὸν γὰρ

(215.d.5) πένητα τῷ πλουσίῳ ἀναγκάζεσθαι φίλον εἶναι καὶ τὸν ἀσθενῆ

τῷ ἰσχυρῷ τῆς ἐπικουρίας ἕνεκα, καὶ τὸν κάμνοντα τῷ ἰατρῷ,

καὶ πάντα δὴ τὸν μὴ εἰδότα ἀγαπᾶν τὸν εἰδότα καὶ φιλεῖν.

(215.e.1) καὶ δὴ καὶ ἔτι ἐπεξῄει τῷ λόγῳ μεγαλοπρεπέστερον, λέγων
ὡς ἄρα παντὸς δέοι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον εἶναι, ἀλλ'
αὐτὸ τὸ ἐναντίον εἴη τούτου· τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ
ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον. ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ
(215.e.5) τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν
ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ
ὀξὺ ἀμβλέος, τὸ δὲ κενὸν πληρώσεως, καὶ τὸ πλῆρες δὲ
κενώσεως, καὶ τἆλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. τροφὴν
γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου
(216.a.1) οὐδὲν ἂν ἀπολαῦσαι. καὶ μέντοι, ὦ ἑταῖρε, καὶ κομψὸς
ἐδόκει εἶναι ταῦτα λέγων· εὖ γὰρ ἔλεγεν. ὑμῖν δέ, ἦν δ'
ἐγώ, πῶς δοκεῖ λέγειν; { – } Εὖ γε, ἔφη ὁ Μενέξενος, ὥς γε
οὑτωσὶ ἀκοῦσαι. { – } Φῶμεν ἄρα τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ μά-
(216.a.5) λιστα φίλον εἶναι; { – } Πάνυ γε. { – } Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· οὐκ ἀλλό-
κοτον, ὦ Μενέξενε; καὶ ἡμῖν εὐθὺς ἅσμενοι ἐπιπηδήσονται
οὗτοι οἱ πάσσοφοι ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοί, καὶ ἐρήσονται εἰ
(216.b.1) οὐκ ἐναντιώτατον ἔχθρα φιλίᾳ; οἷς τί ἀποκρινούμεθα; ἢ
οὐκ ἀνάγκη ὁμολογεῖν ὅτι ἀληθῆ λέγουσιν; { – } Ἀνάγκη. { – } Ἆρ'
οὖν, φήσουσιν, τὸ ἐχθρὸν τῷ φίλῳ φίλον ἢ τὸ φίλον τῷ
ἐχθρῷ; { – } Οὐδέτερα, ἔφη. { – } Ἀλλὰ τὸ δίκαιον τῷ ἀδίκῳ, ἢ τὸ
(216.b.5) σῶφρον τῷ ἀκολάστῳ, ἢ τὸ ἀγαθὸν τῷ κακῷ; { – } Οὐκ ἄν μοι
δοκεῖ οὕτως ἔχειν. { – } Ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, εἴπερ γε κατὰ
τὴν ἐναντιότητά τί τῳ [φίλῳ] φίλον ἐστίν, ἀνάγκη καὶ ταῦτα
φίλα εἶναι. { – } Ἀνάγκη. { – } Οὔτε ἄρα τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ οὔτε
τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ φίλον. { – } Οὐκ ἔοικεν.
(216.c.1) Ἔτι δὲ καὶ τόδε σκεψώμεθα, μὴ ἔτι μᾶλλον ἡμᾶς λανθά-
νει τὸ φίλον ὡς ἀληθῶς οὐδὲν τούτων ὄν, ἀλλὰ τὸ μήτε
ἀγαθὸν μήτε κακὸν φίλον οὕτω ποτὲ γιγνόμενον τοῦ ἀγαθοῦ.
{ – } Πῶς, ἦ δ' ὅς, λέγεις; { – } Ἀλλὰ μὰ Δία, ἦν δ' ἐγώ, οὐκ

(216.c.5) οἶδα, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτὸς εἰλιγγιῶ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπο-
ρίας, καὶ κινδυνεύει κατὰ τὴν ἀρχαίαν παροιμίαν τὸ καλὸν
φίλον εἶναι. ἔοικε γοῦν μαλακῷ τινι καὶ λείῳ καὶ λιπαρῷ·
(216.d.1) διὸ καὶ ἴσως ῥᾳδίως διολισθαίνει καὶ διαδύεται ἡμᾶς, ἅτε
τοιοῦτον ὄν. λέγω γὰρ τἀγαθὸν καλὸν εἶναι· σὺ δ' οὐκ
οἴει; { – } Ἔγωγε. { – } Λέγω τοίνυν ἀπομαντευόμενος, τοῦ καλοῦ
τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν·
(216.d.5) πρὸς ἃ δὲ λέγων μαντεύομαι, ἄκουσον. δοκεῖ μοι ὡσπερεὶ
τρία ἄττα εἶναι γένη, τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὸ δ' οὔτ'
ἀγαθὸν οὔτε κακόν· τί δὲ σοί; { – } Καὶ ἐμοί, ἔφη. { – } Καὶ οὔτε
τἀγαθὸν τἀγαθῷ οὔτε τὸ κακὸν τῷ κακῷ οὔτε τἀγαθὸν τῷ
(216.e.1) κακῷ φίλον εἶναι, ὥσπερ οὐδ' ὁ ἔμπροσθεν λόγος ἐᾷ· λεί-
πεται δή, εἴπερ τῴ τί ἐστιν φίλον, τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε
κακὸν φίλον εἶναι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἢ τοῦ τοιούτου οἷον αὐτό
ἐστιν. οὐ γὰρ ἄν που τῷ κακῷ φίλον ἄν τι γένοιτο. { – }
(216.e.5) Ἀληθῆ. { – } Οὐδὲ μὴν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἔφαμεν ἄρτι· ἦ
γάρ; { – } Ναί. { – } Οὐκ ἄρα ἔσται τῷ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ τὸ
τοιοῦτον φίλον οἷον αὐτό. { – } Οὐ φαίνεται. { – } Τῷ ἀγαθῷ ἄρα
(217.a.1) τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν μόνῳ μόνον συμβαίνει γίγνεσθαι
φίλον. { – } Ἀνάγκη, ὡς ἔοικεν.
Ἆρ' οὖν καὶ καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, ὦ παῖδες, ὑφηγεῖται ἡμῖν
τὸ νῦν λεγόμενον; εἰ γοῦν θέλοιμεν ἐννοῆσαι τὸ ὑγιαῖνον
(217.a.5) σῶμα, οὐδὲν ἰατρικῆς δεῖται οὐδὲ ὠφελίας· ἱκανῶς γὰρ ἔχει,
ὥστε ὑγιαίνων οὐδεὶς ἰατρῷ φίλος διὰ τὴν ὑγίειαν. ἦ γάρ;
{ – } Οὐδείς. { – } Ἀλλ' ὁ κάμνων οἶμαι διὰ τὴν νόσον. { – } Πῶς γὰρ
(217.b.1) οὔ; { – } Νόσος μὲν δὴ κακόν, ἰατρικὴ δὲ ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν.
{ – } Ναί. { – } Σῶμα δέ γέ που κατὰ τὸ σῶμα εἶναι οὔτε ἀγαθὸν
οὔτε κακόν. { – } Οὕτως. { – } Ἀναγκάζεται δέ γε σῶμα διὰ νόσον
ἰατρικὴν ἀσπάζεσθαι καὶ φιλεῖν. { – } Δοκεῖ μοι. { – } Τὸ μήτε

(217.b.5) κακὸν ἄρα μήτ' ἀγαθὸν φίλον γίγνεται τοῦ ἀγαθοῦ διὰ κακοῦ παρουσίαν. { – } Ἔοικεν. { – } Δῆλον δέ γε ὅτι πρὶν γενέσθαι αὐτὸ κακὸν ὑπὸ τοῦ κακοῦ οὗ ἔχει. οὐ γὰρ δή γε κακὸν γεγονὸς
(217.c.1) ἔτι ἄν τι τοῦ ἀγαθοῦ [οὗ] ἐπιθυμοῖ καὶ φίλον εἴη· ἀδύνατον γὰρ ἔφαμεν κακὸν ἀγαθῷ φίλον εἶναι. { – } Ἀδύνατον γάρ. { – } Σκέψασθε δὴ ὃ λέγω. λέγω γὰρ ὅτι ἔνια μέν, οἷον ἂν ᾖ τὸ παρόν, τοιαῦτά ἐστι καὶ αὐτά, ἔνια δὲ οὔ. ὥσπερ εἰ
(217.c.5) ἐθέλοι τις χρώματί τῳ ὁτιοῦν [τι] ἀλεῖψαι, πάρεστίν που τῷ ἀλειφθέντι τὸ ἐπαλειφθέν. { – } Πάνυ γε. { – } Ἆρ' οὖν καὶ ἔστιν τότε τοιοῦτον τὴν χρόαν τὸ ἀλειφθέν, οἷον τὸ ἐπόν;
(217.d.1) { – } Οὐ μανθάνω, ἦ δ' ὅς. { – } Ἀλλ' ὧδε, ἦν δ' ἐγώ. εἴ τίς σου ξανθὰς οὔσας τὰς τρίχας ψιμυθίῳ ἀλείψειεν, πότερον τότε λευκαὶ εἶεν ἢ φαίνοιντ' ἄν; { – } Φαίνοιντ' ἄν, ἦ δ' ὅς. { – } Καὶ μὴν παρείη γ' ἂν αὐταῖς λευκότης. { – } Ναί. { – } Ἀλλ' ὅμως
(217.d.5) οὐδέν τι μᾶλλον ἂν εἶεν λευκαί πω, ἀλλὰ παρούσης λευκό-τητος οὔτε τι λευκαὶ οὔτε μέλαιναί εἰσιν. { – } Ἀληθῆ. { – } Ἀλλ' ὅταν δή, ὦ φίλε, τὸ γῆρας αὐταῖς ταὐτὸν τοῦτο χρῶμα ἐπα-γάγῃ, τότε ἐγένοντο οἷόνπερ τὸ παρόν, λευκοῦ παρουσίᾳ
(217.e.1) λευκαί. { – } Πῶς γὰρ οὔ; { – } Τοῦτο τοίνυν ἐρωτῶ νῦν δή, εἰ ᾧ ἄν τι παρῇ, τοιοῦτον ἔσται τὸ ἔχον οἷον τὸ παρόν· ἢ ἐὰν μὲν κατά τινα τρόπον παρῇ, ἔσται, ἐὰν δὲ μή, οὔ; { – } Οὕτω μᾶλλον, ἔφη. { – } Καὶ τὸ μήτε κακὸν ἄρα μήτ' ἀγαθὸν ἐνίοτε
(217.e.5) κακοῦ παρόντος οὔπω κακόν ἐστιν, ἔστιν δ' ὅτε ἤδη τὸ τοιοῦτον γέγονεν. { – } Πάνυ γε. { – } Οὐκοῦν ὅταν μήπω κακὸν ᾖ κακοῦ παρόντος, αὕτη μὲν ἡ παρουσία ἀγαθοῦ αὐτὸ ποιεῖ ἐπιθυμεῖν· ἡ δὲ κακὸν ποιοῦσα ἀποστερεῖ αὐτὸ τῆς τε ἐπι-θυμίας ἅμα καὶ τῆς φιλίας τοῦ ἀγαθοῦ. οὐ γὰρ ἔτι ἐστὶν
(218.a.1) οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθόν, ἀλλὰ κακόν· φίλον δὲ ἀγαθῷ κακὸν οὐκ ἦν. { – } Οὐ γὰρ οὖν. { – } Διὰ ταῦτα δὴ φαῖμεν ἂν καὶ τοὺς

ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποί
εἰσιν οὗτοι· οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν
(218.a.5) ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι· κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθῆ οὐδένα
φιλοσοφεῖν. λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο,
τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ
(218.b.1) ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν. διὸ
δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοί πω ὄντες,
ὅσοι δὲ κακοὶ οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐδὲ οἱ ἀγαθοί· οὔτε γὰρ
τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου οὔτε τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου φίλον
(218.b.5) ἡμῖν ἐφάνη ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις. ἢ οὐ μέμνησθε; { – }
Πάνυ γε, ἐφάτην. { – } Νῦν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Λύσι τε καὶ
Μενέξενε, παντὸς μᾶλλον ἐξηυρήκαμεν ὃ ἔστιν τὸ φίλον καὶ
οὔ. φαμὲν γὰρ αὐτό, καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ
(218.c.1) σῶμα καὶ πανταχοῦ, τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν διὰ κακοῦ
παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι. { – } Παντάπασιν ἐφάτην τε
καὶ συνεχωρείτην οὕτω τοῦτ' ἔχειν.
Καὶ δὴ καὶ αὐτὸς ἐγὼ πάνυ ἔχαιρον, ὥσπερ θηρευτής τις,
(218.c.5) ἔχων ἀγαπητῶς ὃ ἐθηρευόμην. κἄπειτ' οὐκ οἶδ' ὁπόθεν μοι
ἀτοπωτάτη τις ὑποψία εἰσῆλθεν ὡς οὐκ ἀληθῆ εἴη τὰ
ὡμολογημένα ἡμῖν, καὶ εὐθὺς ἀχθεσθεὶς εἶπον· Βαβαῖ, ὦ
Λύσι τε καὶ Μενέξενε, κινδυνεύομεν ὄναρ πεπλουτηκέναι.
(218.d.1) Τί μάλιστα; ἔφη ὁ Μενέξενος.
Φοβοῦμαι, ἦν δ' ἐγώ, μὴ ὥσπερ ἀνθρώποις ἀλαζόσιν
λόγοις τισὶν τοιούτοις [ψευδέσιν] ἐντετυχήκαμεν περὶ τοῦ
φίλου.
(218.d.5) Πῶς δή; ἔφη.
Ὧδε, ἦν δ' ἐγώ, σκοπῶμεν· φίλος ὃς ἂν εἴη, πότερόν
ἐστίν τῳ φίλος ἢ οὔ; { – } Ἀνάγκη, ἔφη. { – } Πότερον οὖν οὐδενὸς
ἕνεκα καὶ δι' οὐδέν, ἢ ἕνεκά του καὶ διά τι; { – } Ἕνεκά του καὶ

διά τι. { – } Πότερον φίλου ὄντος ἐκείνου τοῦ πράγματος, οὗ
(218.d.10) ἕνεκα φίλος ὁ φίλος τῷ φίλῳ, ἢ οὔτε φίλου οὔτε ἐχθροῦ;
(218.e.1) { – } Οὐ πάνυ, ἔφη, ἕπομαι. { – } Εἰκότως γε, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλ'
ὧδε ἴσως ἀκολουθήσεις, οἶμαι δὲ καὶ ἐγὼ μᾶλλον εἴσομαι
ὅτι λέγω. ὁ κάμνων, νυνδὴ ἔφαμεν, τοῦ ἰατροῦ φίλος· οὐχ
οὕτως; { – } Ναί. { – } Οὐκοῦν διὰ νόσον ἕνεκα ὑγιείας τοῦ ἰατροῦ
(218.e.5) φίλος; { – } Ναί. { – } Ἡ δέ γε νόσος κακόν; { – } Πῶς δ' οὔ; { – } Τί
δὲ
ὑγίεια; ἦν δ' ἐγώ· ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ οὐδέτερα; { – } Ἀγαθόν,
(219.a.1) ἔφη. { – } Ἐλέγομεν δ' ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὅτι τὸ σῶμα, οὔτε ἀγα-
θὸν οὔτε κακὸν <ὄν>, διὰ τὴν νόσον, τοῦτο δὲ διὰ τὸ κακόν,
τῆς ἰατρικῆς φίλον ἐστίν, ἀγαθὸν δὲ ἰατρική· ἕνεκα δὲ τῆς
ὑγιείας τὴν φιλίαν ἡ ἰατρικὴ ἀνῄρηται, ἡ δὲ ὑγίεια ἀγαθόν.
(219.a.5) ἦ γάρ; { – }Ναί. { – }Φίλον δὲ ἢ οὐ φίλον ἡ ὑγίεια;{ – }Φίλον. { – }
Ἡ δὲ νόσος ἐχθρόν. { – } Πάνυ γε. { – } Τὸ οὔτε κακὸν οὔτε
(219.b.1) ἀγαθὸν ἄρα διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον
ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου. { – } Φαίνεται. { – } Ἕνεκα ἄρα
τοῦ φίλου <τοῦ φίλου> τὸ φίλον φίλον διὰ τὸ ἐχθρόν. { – }
Ἔοικεν.
(219.b.5) Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ. ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἥκομεν, ὦ παῖδες,
πρόσσχωμεν τὸν νοῦν μὴ ἐξαπατηθῶμεν. ὅτι μὲν γὰρ φίλον
τοῦ φίλου τὸ φίλον γέγονεν, ἐῶ χαίρειν, καὶ τοῦ ὁμοίου γε
τὸ ὅμοιον φίλον γίγνεται, ὅ φαμεν ἀδύνατον εἶναι· ἀλλ'
ὅμως τόδε σκεψώμεθα, μὴ ἡμᾶς ἐξαπατήσῃ τὸ νῦν λεγό-
(219.c.1) μενον. ἡ ἰατρική, φαμέν, ἕνεκα τῆς ὑγιείας φίλον. { – } Ναί.
{ – } Οὐκοῦν καὶ ἡ ὑγίεια φίλον; { – } Πάνυ γε. { – } Εἰ ἄρα φίλον,
ἕνεκά του. { – } Ναί. { – } Φίλου γέ τινος δή, εἴπερ ἀκολουθήσει τῇ
πρόσθεν ὁμολογίᾳ. { – } Πάνυ γε. { – } Οὐκοῦν καὶ ἐκεῖνο φίλον αὖ
(219.c.5) ἔσται ἕνεκα φίλου; { – } Ναί. { – } Ἆρ' οὖν οὐκ ἀνάγκη ἀπειπεῖν

ἡμᾶς οὕτως ἰόντας ἢ ἀφικέσθαι ἐπί τινα ἀρχήν, ἣ οὐκέτ'
ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἥξει ἐπ' ἐκεῖνο ὅ ἐστιν
(219.d.1) πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα
εἶναι; { – } Ἀνάγκη. { – } Τοῦτο δή ἐστιν ὃ λέγω, μὴ ἡμᾶς τἆλλα
πάντα ἃ εἴπομεν ἐκείνου ἕνεκα φίλα εἶναι, ὥσπερ εἴδωλα
ἄττα ὄντα αὐτοῦ, ἐξαπατᾷ, ᾖ δ' ἐκεῖνο τὸ πρῶτον, ὃ ὡς
(219.d.5) ἀληθῶς ἐστι φίλον. ἐννοήσωμεν γὰρ οὑτωσί· ὅταν τίς τι
περὶ πολλοῦ ποιῆται, οἷόνπερ ἐνίοτε πατὴρ ὑὸν ἀντὶ πάντων
τῶν ἄλλων χρημάτων προτιμᾷ, ὁ δὴ τοιοῦτος ἕνεκα τοῦ τὸν
(219.e.1) ὑὸν περὶ παντὸς ἡγεῖσθαι ἆρα καὶ ἄλλο τι ἂν περὶ πολλοῦ
ποιοῖτο; οἷον εἰ αἰσθάνοιτο αὐτὸν κώνειον πεπωκότα, ἆρα
περὶ πολλοῦ ποιοῖτ' ἂν οἶνον, εἴπερ τοῦτο ἡγοῖτο τὸν ὑὸν
σώσειν; { – } Τί μήν; ἔφη. { – } Οὐκοῦν καὶ τὸ ἀγγεῖον, ἐν ᾧ ὁ
(219.e.5) οἶνος ἐνείη; { – } Πάνυ γε. { – } Ἆρ' οὖν τότε οὐδὲν περὶ πλείονος
ποιεῖται, κύλικα κεραμέαν ἢ τὸν ὑὸν τὸν αὑτοῦ, οὐδὲ τρεῖς
κοτύλας οἴνου ἢ τὸν ὑόν; ἢ ὧδέ πως ἔχει· πᾶσα ἡ τοιαύτη
σπουδὴ οὐκ ἐπὶ τούτοις ἐστὶν ἐσπουδασμένη, ἐπὶ τοῖς ἕνεκά
του παρασκευαζομένοις, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνῳ οὗ ἕνεκα πάντα τὰ
(220.a.1) τοιαῦτα παρασκευάζεται. οὐχ ὅτι πολλάκις λέγομεν ὡς
περὶ πολλοῦ ποιούμεθα χρυσίον καὶ ἀργύριον· ἀλλὰ μὴ
οὐδέν τι μᾶλλον οὕτω τό γε ἀληθὲς ἔχῃ, ἀλλ' ἐκεῖνό ἐστιν
ὃ περὶ παντὸς ποιούμεθα, ὃ ἂν φανῇ ὄν, ὅτου ἕνεκα καὶ
(220.a.5) χρυσίον καὶ πάντα τὰ παρασκευαζόμενα παρασκευάζεται.
ἆρ' οὕτως φήσομεν; { – } Πάνυ γε. { – } Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ φίλου
ὁ αὐτὸς λόγος; ὅσα γάρ φαμεν φίλα εἶναι ἡμῖν ἕνεκα φίλου
(220.b.1) τινὸς ἑτέρου, ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό· φίλον δὲ
τῷ ὄντι κινδυνεύει ἐκεῖνο αὐτὸ εἶναι, εἰς ὃ πᾶσαι αὗται αἱ
λεγόμεναι φιλίαι τελευτῶσιν. { – } Κινδυνεύει οὕτως, ἔφη, ἔχειν.
{ – } Οὐκοῦν τό γε τῷ ὄντι φίλον οὐ φίλου τινὸς ἕνεκα φίλον

(220.b.5) ἐστίν; { – } Ἀληθῆ.

Τοῦτο μὲν δὴ ἀπήλλακται, μὴ φίλου τινὸς ἕνεκα τὸ
φίλον φίλον εἶναι· ἀλλ' ἆρα τὸ ἀγαθόν ἐστιν φίλον; { – }
Ἔμοιγε δοκεῖ. { – } Ἆρ' οὖν διὰ τὸ κακὸν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖται,
(220.c.1) καὶ ἔχει ὧδε· εἰ τριῶν ὄντων ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἀγαθοῦ
καὶ κακοῦ καὶ μήτε ἀγαθοῦ μήτε κακοῦ, τὰ δύο λειφθείη, τὸ
δὲ κακὸν ἐκποδὼν ἀπέλθοι καὶ μηδενὸς ἐφάπτοιτο μήτε
σώματος μήτε ψυχῆς μήτε τῶν ἄλλων, ἃ δή φαμεν αὐτὰ
(220.c.5) καθ' αὑτὰ οὔτε κακὰ εἶναι οὔτε ἀγαθά, ἆρα τότε οὐδὲν ἂν
ἡμῖν χρήσιμον εἴη τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἄχρηστον ἂν γεγονὸς
εἴη; εἰ γὰρ μηδὲν ἡμᾶς ἔτι βλάπτοι, οὐδὲν ἂν οὐδεμιᾶς
(220.d.1) ὠφελίας δεοίμεθα, καὶ οὕτω δὴ ἂν τότε γένοιτο κατάδηλον
ὅτι διὰ τὸ κακὸν τἀγαθὸν ἠγαπῶμεν καὶ ἐφιλοῦμεν, ὡς
φάρμακον ὂν τοῦ κακοῦ τὸ ἀγαθόν, τὸ δὲ κακὸν νόσημα·
νοσήματος δὲ μὴ ὄντος οὐδὲν δεῖ φαρμάκου. ἆρ' οὕτω
(220.d.5) πέφυκέ τε καὶ φιλεῖται τἀγαθὸν διὰ τὸ κακὸν ὑφ' ἡμῶν, τῶν
μεταξὺ ὄντων τοῦ κακοῦ τε καὶ τἀγαθοῦ, αὐτὸ δ' ἑαυτοῦ
ἕνεκα οὐδεμίαν χρείαν ἔχει; { – } Ἔοικεν, ἦ δ' ὅς, οὕτως ἔχειν.
{ – } Τὸ ἄρα φίλον ἡμῖν ἐκεῖνο, εἰς ὃ ἐτελεύτα πάντα τὰ ἄλλα
(220.e.1) – ἕνεκα ἑτέρου φίλου φίλα ἔφαμεν εἶναι ἐκεῖνα – οὐδὲν [δὲ]
τούτοις ἔοικεν. ταῦτα μὲν γὰρ φίλου ἕνεκα φίλα κέκληται,
τὸ δὲ τῷ ὄντι φίλον πᾶν τοὐναντίον τούτου φαίνεται πεφυ-
κός· φίλον γὰρ ἡμῖν ἀνεφάνη ὂν ἐχθροῦ ἕνεκα, εἰ δὲ τὸ
(220.e.5) ἐχθρὸν ἀπέλθοι, οὐκέτι, ὡς ἔοικ', ἔσθ' ἡμῖν φίλον. { – } Οὔ μοι
δοκεῖ, ἔφη, ὥς γε νῦν λέγεται. { – } Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς
Διός, ἐὰν τὸ κακὸν ἀπόληται, οὐδὲ πεινῆν ἔτι ἔσται οὐδὲ
(221.a.1) διψῆν οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν τοιούτων; ἢ πείνη μὲν ἔσται,
ἐάνπερ ἄνθρωποί τε καὶ τἆλλα ζῷα ᾖ, οὐ μέντοι βλαβερά
γε; καὶ δίψα δὴ καὶ αἱ ἄλλαι ἐπιθυμίαι, ἀλλ' οὐ κακαί, ἅτε

τοῦ κακοῦ ἀπολωλότος; ἢ γελοῖον τὸ ἐρώτημα, ὅτι ποτ'

(221.a.5) ἔσται τότε ἢ μὴ ἔσται; τίς γὰρ οἶδεν; ἀλλ' οὖν τόδε γ'

ἴσμεν, ὅτι καὶ νῦν ἔστιν πεινῶντα βλάπτεσθαι, ἔστιν δὲ καὶ

ὠφελεῖσθαι. ἦ γάρ; { – } Πάνυ γε. { – } Οὐκοῦν καὶ διψῶντα καὶ

(221.b.1) τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων πάντων ἐπιθυμοῦντα ἔστιν ἐνίοτε

μὲν ὠφελίμως ἐπιθυμεῖν, ἐνίοτε δὲ βλαβερῶς, ἐνίοτε δὲ

μηδέτερα; { – } Σφόδρα γε. { – } Οὐκοῦν ἐὰν ἀπολλύηται τὰ κακά,

ἅ γε μὴ τυγχάνει ὄντα κακά, τί προσήκει τοῖς κακοῖς συν-

(221.b.5) απόλλυσθαι; { – } Οὐδέν. { – } Ἔσονται ἄρα αἱ μήτε ἀγαθαὶ μήτε

κακαὶ ἐπιθυμίαι καὶ ἐὰν ἀπόληται τὰ κακά. { – } Φαίνεται. { – }

Οἷόν τε οὖν ἐστιν ἐπιθυμοῦντα καὶ ἐρῶντα τούτου οὗ ἐπι-

θυμεῖ καὶ ἐρᾷ μὴ φιλεῖν; { – } Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ. { – } Ἔσται ἄρα

(221.c.1) καὶ τῶν κακῶν ἀπολομένων, ὡς ἔοικεν, φίλ' ἄττα. { – } Ναί. { – }

Οὐκ ἄν, εἴ γε τὸ κακὸν αἴτιον ἦν τοῦ φίλον τι εἶναι, οὐκ ἂν

ἦν τούτου ἀπολομένου φίλον ἕτερον ἑτέρῳ. αἰτίας γὰρ

ἀπολομένης ἀδύνατόν που ἦν ἔτ' ἐκεῖνο εἶναι, οὗ ἦν αὕτη ἡ

(221.c.5) αἰτία. { – } Ὀρθῶς λέγεις. { – } Οὐκοῦν ὡμολόγηται ἡμῖν τὸ φίλον

φιλεῖν τι καὶ διά τι· καὶ ᾠήθημεν τότε γε διὰ τὸ κακὸν τὸ

μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν τὸ ἀγαθὸν φιλεῖν; { – } Ἀληθῆ. { – }

(221.d.1) Νῦν δέ γε, ὡς ἔοικε, φαίνεται ἄλλη τις αἰτία τοῦ φιλεῖν τε

καὶ φιλεῖσθαι. { – } Ἔοικεν. { – } Ἆρ' οὖν τῷ ὄντι, ὥσπερ ἄρτι

ἐλέγομεν, ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν

φίλον ἐστὶν τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ, ὃ δὲ

(221.d.5) τὸ πρότερον ἐλέγομεν φίλον εἶναι, ὕθλος τις ἦν, ὥσπερ

ποίημα μακρὸν συγκείμενον; { – } Κινδυνεύει, ἔφη. { – } Ἀλλὰ μέν-

τοι, ἦν δ' ἐγώ, τό γε ἐπιθυμοῦν, οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ, τούτου

(221.e.1) ἐπιθυμεῖ. ἦ γάρ; { – } Ναί. { – } Τὸ δ' ἐνδεὲς ἄρα φίλον ἐκείνου

οὗ ἂν ἐνδεὲς ᾖ; { – } Δοκεῖ μοι. { – } Ἐνδεὲς δὲ γίγνεται οὗ ἄν τι

ἀφαιρῆται. { – } Πῶς δ' οὔ; { – } Τοῦ οἰκείου δή, ὡς ἔοικεν, ὅ τε

ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὖσα, ὡς φαίνεται,
(221.e.5) ὦ Μενέξενέ τε καὶ Λύσι. { – } Συνεφάτην. { – } Ὑμεῖς ἄρα εἰ φίλοι
ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πῃ οἰκεῖοί ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς. { – } Κομιδῇ,
ἐφάτην. { – } Καὶ εἰ ἄρα τις ἕτερος ἑτέρου ἐπιθυμεῖ, ἦν δ' ἐγώ,
(222.a.1) ὦ παῖδες, ἢ ἐρᾷ, οὐκ ἄν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἤρα οὐδὲ ἐφίλει,
εἰ μὴ οἰκεῖός πῃ τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγχανεν ὢν ἢ κατὰ τὴν
ψυχὴν ἢ κατά τι τῆς ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος. { – }
Πάνυ γε, ἔφη ὁ Μενέξενος· ὁ δὲ Λύσις ἐσίγησεν. { – } Εἶεν,
(222.a.5) ἦν δ' ἐγώ. τὸ μὲν δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφαν-
ται φιλεῖν. { – } Ἔοικεν, ἔφη. { – } Ἀναγκαῖον ἄρα τῷ γνησίῳ
ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν παιδικῶν. { – }
(222.b.1) Ὁ μὲν οὖν Λύσις καὶ ὁ Μενέξενος μόγις πως ἐπενευσάτην,
ὁ δὲ Ἱπποθάλης ὑπὸ τῆς ἡδονῆς παντοδαπὰ ἠφίει χρώματα.
Καὶ ἐγὼ εἶπον, βουλόμενος τὸν λόγον ἐπισκέψασθαι, Εἰ
μέν τι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου διαφέρει, λέγοιμεν ἄν τι, ὡς
(222.b.5) ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, περὶ φίλου, ὃ ἔστιν·
εἰ δὲ ταὐτὸν τυγχάνει ὂν ὅμοιόν τε καὶ οἰκεῖον, οὐ ῥᾴδιον
ἀποβαλεῖν τὸν πρόσθεν λόγον, ὡς οὐ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ
κατὰ τὴν ὁμοιότητα ἄχρηστον· τὸ δὲ ἄχρηστον φίλον
(222.c.1) ὁμολογεῖν πλημμελές. βούλεσθ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἐπειδὴ
ὥσπερ μεθύομεν ὑπὸ τοῦ λόγου, συγχωρήσωμεν καὶ φῶμεν
ἕτερόν τι εἶναι τὸ οἰκεῖον τοῦ ὁμοίου; { – } Πάνυ γε. { – } Πότερον
οὖν καὶ τἀγαθὸν οἰκεῖον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον
(222.c.5) εἶναι; ἢ τὸ μὲν κακὸν τῷ κακῷ οἰκεῖον, τῷ δὲ ἀγαθῷ τὸ
ἀγαθόν, τῷ δὲ μήτε ἀγαθῷ μήτε κακῷ τὸ μήτε ἀγαθὸν
μήτε κακόν; { – } Οὕτως ἐφάτην δοκεῖν σφίσιν ἕκαστον ἑκάστῳ
(222.d.1) οἰκεῖον εἶναι. { – } Πάλιν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὦ παῖδες, οὓς τὸ
πρῶτον λόγους ἀπεβαλόμεθα περὶ φιλίας, εἰς τούτους
εἰσπεπτώκαμεν· ὁ γὰρ ἄδικος τῷ ἀδίκῳ καὶ ὁ κακὸς τῷ

κακῷ οὐδὲν ἧττον φίλος ἔσται ἢ ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ. { – }
(222.d.5) Ἔοικεν, ἔφη. { – } Τί δέ; τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταὐτὸν
φῶμεν εἶναι, ἄλλο τι ἢ ὁ ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ μόνον φίλος; { – }
Πάνυ γε. { – } Ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦτό γε ᾠόμεθα ἐξελέγξαι ἡμᾶς
αὐτούς· ἢ οὐ μέμνησθε; { – } Μεμνήμεθα.
(222.e.1) Τί οὖν ἂν ἔτι χρησαίμεθα τῷ λόγῳ; ἢ δῆλον ὅτι οὐδέν;
δέομαι οὖν, ὥσπερ οἱ σοφοὶ ἐν τοῖς δικαστηρίοις, τὰ εἰρημένα
ἅπαντα ἀναπεμπάσασθαι. εἰ γὰρ μήτε οἱ φιλούμενοι μήτε
οἱ φιλοῦντες μήτε οἱ ὅμοιοι μήτε οἱ ἀνόμοιοι μήτε οἱ ἀγαθοὶ
(222.e.5) μήτε οἱ οἰκεῖοι μήτε τὰ ἄλλα ὅσα διεληλύθαμεν – οὐ γὰρ
ἔγωγε ἔτι μέμνημαι ὑπὸ τοῦ πλήθους – ἀλλ' εἰ μηδὲν τούτων
φίλον ἐστίν, ἐγὼ μὲν οὐκέτι ἔχω τί λέγω.
(223.a.1) Ταῦτα δ' εἰπὼν ἐν νῷ εἶχον ἄλλον ἤδη τινὰ τῶν πρεσβυ-
τέρων κινεῖν· κᾆτα, ὥσπερ δαίμονές τινες, προσελθόντες οἱ
παιδαγωγοί, ὅ τε τοῦ Μενεξένου καὶ ὁ τοῦ Λύσιδος, ἔχοντες
αὐτῶν τοὺς ἀδελφούς, παρεκάλουν καὶ ἐκέλευον αὐτοὺς οἴκαδ'
(223.a.5) ἀπιέναι· ἤδη γὰρ ἦν ὀψέ. τὸ μὲν οὖν πρῶτον καὶ ἡμεῖς
καὶ οἱ περιεστῶτες αὐτοὺς ἀπηλαύνομεν· ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν
ἐφρόντιζον ἡμῶν, ἀλλ' ὑποβαρβαρίζοντες ἠγανάκτουν τε καὶ
(223.b.1) οὐδὲν ἧττον ἐκάλουν, ἀλλ' ἐδόκουν ἡμῖν ὑποπεπωκότες ἐν τοῖς
Ἑρμαίοις ἄποροι εἶναι προσφέρεσθαι, ἡττηθέντες οὖν αὐτῶν
διελύσαμεν τὴν συνουσίαν. ὅμως δ' ἔγωγε ἤδη ἀπιόντων
αὐτῶν, Νῦν μέν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Λύσι τε καὶ Μενέξενε, κατα-
(223.b.5) γέλαστοι γεγόναμεν ἐγώ τε, γέρων ἀνήρ, καὶ ὑμεῖς. ἐροῦσι
γὰρ οἵδε ἀπιόντες ὡς οἰόμεθα ἡμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι –
καὶ ἐμὲ γὰρ ἐν ὑμῖν τίθημι – οὔπω δὲ ὅτι ἔστιν ὁ φίλος οἷοί
τε ἐγενόμεθα ἐξευρεῖν.